

BAB PERTAMA

HUKUM ISLAM: KONSEP, SUMBER DAN INSTITUSI

BAB 1: HUKUM ISLAM: KONSEP, SUMBER DAN INSTITUSI

Sebagai suatu pengenalan, bab ini bertujuan untuk memberikan penjelasan berkenaan konsep, sumber dan institusi hukum.

1.1. KONSEP HUKUM ISLAM

Apa yang dimaksudkan sebagai konsep ialah idea, gagasan, tanggapan atau pengertian (pendapat yang terbentuk di dalam fikiran) mengenai sesuatu.¹ Melalui topik ini, penulis akan membicarakan tentang pengertian hukum menurut bahasa dan istilah, huraian kepada takrif hukum dan penggunaan hukum Islam sebagai suatu istilah.

1.1.1. Pengertian Hukum

i. Pengertian Bahasa

Perkataan hukum atau dalam bahasa Arabnya disebut sebagai *al-hukm* menurut pengertian bahasa mempunyai pelbagai maksud. Menurut al-Rāghib al-Aṣḥānī (503H), perkataan *al-hukm* yang merupakan kata terbitan dari perkataan *ḥakama* pada asalnya bererti menghalang untuk tujuan pemulihan (حكم أصله منع معاً لإصلاح).

¹ Teuku Iskandar (Dr.) et. al. (1993). *Kamus Dewan* (cetakan keempat). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, m.s. 651.

Daripada pengertian inilah tali pengikat binatang ternakan dinamakan sebagai *ḥakamah* (حكمة)² kerana alat tersebut boleh menjadikan binatang tunduk kepada tuannya dan dapat menghalangnya daripada melarikan diri atau bertindak liar. Perkataan *al-ḥikmah* juga lahir daripada pengertian di atas kerana ia menghalang tuannya daripada mengamalkan akhlak yang hina.³ Berasaskan pengertian ini, apabila kita mengatakan (حكم الله في المسألة الجواب) maka ia bermaksud bahawa Allah telah memutuskannya sebagai wajib dan menghalang para mukallaf dari menyalahinya.⁴ Menurut Ibn al-Athīr (606H)⁵ dan Ibn Manẓūr (711H)⁶ pula erti perkataan *al-ḥukm* ialah ilmu, *fiqh* dan memutuskan kes mahkamah dengan adil (العلم والفقه والقضاء بالعدل).

Berasaskan pengertian inilah perkataan *ḥukm* digunakan dengan maksud memutuskan hukum sama ada secara mengikat (*qaḍā'*) atau secara tidak mengikat

² Al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rāghib al-Asfahānī (1997), *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 141-142.

³ Ahmad ibn Muḥammad al-Fayyūmī (t.t), *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, juzu' 1. Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, m.s. 145.

⁴ Muḥammad Abū al-Faṭḥ al-Bayānūnī (Dr.) (1988), *al-Ḥukm al-Taklīfī fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Damshiq: Dār al-Qalam, m.s. 25.

⁵ Al-Mubarak ibn Muḥammad Ibn al-Athīr (t.t), *al-Nihāyah fī Ḥarīb al-Ḥadīth*, juzu' 1. Beirut: Dār al-Fikr, m.s. 419.

⁶ Muḥammad ibn Mukram Ibn Manẓūr (1990), *Lisān al-'Arab*, juzu' 12. Beirut: Dār Ṣādir, m.s. 141.

(fatwa) sebagaimana yang terdapat di dalam firman Allah (وَإِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا)

dan firmanNya (تَحْكُمُوا بِهَا ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ)⁸ Bersesuaian dengan pengertian di

atas, 'Alī bin Khalīl al-Ṭarābalsī menjelaskan:⁹

"والحكم بمعنى المنع، ومنه حكمت السفیه : إذا أخذت على يده و منعه من التصرف، ومنه سمي الحاكم حاكما لمنعه الظالم من ظلمه، ومعنى قولهم حكم الحاكم : أى وضع الحق في أهله ومنع من ليس بأهله، وبذلك سميت الحكمة التي في لجام الفرس لأنها ترد الفرس عن المعاطب. والعرب تقول : حكم و احكم بمعنى المنع. والحكم في اللغة : القضاء أيضا، فحقيقتهما متقاربة "

ertinya:

"Istilah "hukum" membawa makna halangan (المنع) contohnya kita akan mengatakan (حكمت السفیه) apabila kita menghalang orang yang kurang akal dari membelanjakan harta. Berasaskan pengertian inilah seseorang yang memutuskan hukum di mahkamah dinamakan sebagai hakim kerana dia telah menghalang orang yang zalim dari terus melakukan kezaliman. Maksud kata-kata (حكم الحاكم) pula ialah seorang hakim telah menyerahkan sesuatu hak kepada tuannya dan menghalang orang lain dari mengambilnya. Lantaran itulah alat pengikat mulut kuda dinamakan *hakamah* kerana ia menghalang kuda dari berkelakuan liar. Bangsa Arab menggunakan perkataan (حكم) dan (احكم) dengan maksud menghalang (منع). Menurut pengertian bahasa, perkataan hukum juga bererti *qaḍā'*. Dengan ini konsep hukum dan *qaḍā'* itu adalah hampir sama".

⁷ Al-Qur'ān, sūrah al-Nisā' (4): 58.

⁸ Al-Qur'ān, sūrah al-Mā'idah (5): 95. Sila lihat: al-Rāghib al-Aṣḥānī (1997), *op. cit.*, m.s. 142.

⁹ 'Alī ibn Khalīl al-Ṭarābalsī (1973), *Mu'īn al-Hukkām fī mā Yataraddad Bayn al-Khaṣmayn min al-Ahkām* (cetakan kedua), Kaherah: Matba'ah Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, m.s. 7.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa perkataan hukum menurut pengertian bahasa telah diertikan sebagai *hikmah* (kebijaksanaan), *qaḍā'* dan fatwa. Selain itu, ia telah diertikan juga sebagai ilmu dan *fiqh*.¹⁰

Penggunaan pengertian hukum sebagaimana yang dinyatakan di atas boleh didapati di dalam *al-Qur'ān*.¹¹ Pengertian hukum sebagai "ilmu pengetahuan" terdapat di dalam firman Allah:¹²

" ر ب ه ب لى ح ك م ا و ا ل ح ق نى ب ا ل ص ا ل ح ي ن "

ertinya:

"Wahai Tuhanku, kurniakanlah kepadaku ilmu pengetahuan dan hubungkanlah diriku dengan para *ṣāliḥīn*".

Sementara pengertian hukum sebagai *hikmah* (kebijaksanaan) pula terkandung di dalam firman Allah:¹³

¹⁰ Ibrāhīm Muṣṭafā, et. al. (1989). *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, juzu' 1. Istanbūl: Dār al-Da'wah, m.s. 190.

¹¹ Kajian penulis berkenaan pengertian hukum menurut bahasa adalah berasaskan rujukan berikut: Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī dan 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, al-Jalālayn (1993), *Tafsīr al-Jalālayn* (cetakan ketiga). Beirut: Dār Ibn Kathīr, m.s. 370 dan Sheikh Abdullah Basmeih (1995), *Tafsīr Pimpinan ar-Raḥman Kepada Pengertian al-Qur'an*, (cetakan keenam). Kuala Lumpur: Percetakan Nasional, Malaysia Berhad.

¹² Al-Qur'ān, sūrah al-Shu'arā' (26): 83.

¹³ Al-Qur'ān, sūrah Yūsuf (12): 22. Lihat juga ayat yang hampir sama di dalam sūrah al-Qasās (28): 14.

" ولما بلغ أشده آتيناه حكما وعلمنا وكذلك نجزى المحسنين "

ertinya:

"Dan ketika Yūsuf sampai ke peringkat baligh, Kami berikan kepadanya kebijaksanaan serta ilmu pengetahuan. Demikianlah Kami kurniakan ganjaran kepada orang-orang yang berusaha memperbaiki amalannya".

Firman Allah yang lain:¹⁴

" وما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة "

ertinya:

"Tidaklah patut bagi seseorang manusia yang Allah berikan kepadanya kitab agama, kebijaksanaan dan pangkat kenabian,"

FirmanNya lagi:¹⁵

" أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة "

ertinya:

"Mereka itulah orang-orang yang telah Kami berikan kepada mereka Kitab Suci, kebijaksanaan serta pangkat kenabian... ."

FirmanNya lagi:¹⁶

" يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا "

ertinya:

¹⁴ Al-Qur'ān, sūrah Āli 'Imrān (3): 79.

¹⁵ Al-Qur'ān, sūrah al-An'ām (6): 89. Lihat juga: al-Jalālayn (1993), *op. cit.*, m.s. 138.

¹⁶ Al-Qur'ān, sūrah Maryam (19): 12.

“Wahai Yahyā, terimalah kitab itu (serta amalkanlah) dengan bersungguh-sungguh. Dan Kami berikan kepadanya kebijaksanaan semasa beliau masih kanak-kanak”.

Pengertian hukum sebagai *qaḍā'* (memutuskan kes mahkamah) juga turut digunakan di dalam *al-Qur'ān* seperti yang terdapat di dalam firman Allah:¹⁷

"وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفثت فيه غم القوم وكنا لحكمهم
شاهدين (٧٨) ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما "

ertinya:

“Dan (sebutkanlah peristiwa) nabi Dāwūd dan Sulaymān ketika mereka berdua menghukum mengenai tanam-tanaman semasa ia dirosakkan oleh kambing kaumnya (pada waktu malam); dan sememangnya Kamilah yang memerhati dan mengesahkan hukuman mereka. Maka Kami berikan kefahaman kepada nabi Sulaymān berkenaan hukum yang lebih tepat dalam masalah itu; dan masing-masing (dari mereka berdua) Kami berikan kebijaksanaan dan ilmu (yang banyak)...”.

Pada pandangan penulis, perkataan *ḥukm* yang diertikan sebagai ilmu, *fiqh*, *ḥikmah*, fatwa dan *qaḍā'* sebagaimana yang dinyatakan di atas boleh dibahagikan kepada dua kategori. Pertama, perkataan hukum akan membawa maksud *qaḍā'* apabila ia merupakan keputusan yang dibuat oleh pihak pemerintah atau hakim mahkamah bagi menyelesaikan sesuatu pertikaian di kalangan masyarakat. Kedua, ia membawa maksud ilmu, *fiqh*, *ḥikmah* dan fatwa apabila ia tidak berkaitan dengan tindakan pengadilan di mahkamah. Pengertian yang kedua ini mempunyai hubungan rapat dengan konsep *fiqh*,

¹⁷ Al-Qur'ān, sūrah al-Anbiyā' (21): 78.

ijtihād, fatwa dan hukum-hukum yang diperincikan oleh *fuqahā'* sebagaimana yang akan dibincangkan.

ii. Pengertian Istilah

Walaupun perkataan hukum merupakan istilah yang amat penting dalam bidang ijtihād, namun *fuqahā'* yang mula-mula menghasilkan penulisan dalam bidang *uṣūl al-fiqh* seperti al-Shāfi'ī (204H)¹⁸, Muḥammad bin Ishāq al-Shāshī (344H)¹⁹, Ibn Ḥazm al-Zāhiri (456H)²⁰ dan Abū Ishāq al-Shīrāzī (476H)²¹ tidak pernah memberikan sebarang takrif kepada perkataan hukum. Bagaimanapun, sebagai suatu konsep yang umum, Muḥammad bin 'Alī al-Baṣrī (436H) menjelaskan.²²

"وأما في عرف الفقهاء فهو (أى الفقه) جملة من العلوم بأحكام شرعية . فإن قيل :
فما الأحكام هنا ؟ قيل : هي المنقسمة إلى كون الفعل حسنا مباحا ومندوبا إليه

¹⁸ Sila rujuk: Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (1979), *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (cetakan kedua). Kaherah: Dār al-Turāth.

¹⁹ Muḥammad ibn Ishāq al-Shāshī (1982), *Uṣūl al-Shāshī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

²⁰ 'Alī ibn Aḥmad Ibn Ḥazm (t.t), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Kaherah: Matba'ah al-'Āsimah.

²¹ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī al-Shīrāzī (1995), *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥy al-Dīn Dayb Mistū dan Yūsuf 'Alī Badyawī. Damshiq: Dār al-Kalim al-Tayyib dan Dār Ibn Kathīr dan Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī al-Shīrāzī (1988), *Sharḥ al-Luma'*, juzu' 1-2, ed. 'Abd al-Majīd Turkī. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

²² Muḥammad ibn 'Alī al-Baṣrī (1983), *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, juzu' 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 4.

وواجبا ، وقبيحا محرما محظورا ومكروها . وليست الأحكام هي الأفعال لأن
الأحكام مضاف إلى الأفعال كقول : أحكام الأفعال . والشئ لا يضاف إلى نفسه

ertinya:

“... Ada pun takrif *fiqh* menurut pengertian *fuqahā*’ ialah: “Suatu himpunan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan hukum-hukum syarak”. Sekiranya dipersoalkan: Apakah yang dimaksudkan sebagai hukum-hukum di sini? (Jawabnya ialah) telah dikatakan bahawa ia terbahagi kepada keadaan sesuatu perbuatan itu sebagai baik yang diharuskan, yang disunatkan atau yang diwajibkan melakukannya dan terbahagi pula kepada keadaan sesuatu perbuatan (tindakan) itu sebagai buruk yang diharamkan dalam bentuk cegahan yang tegas atau yang dimakruhkan melakukannya. Hukum-hukum itu sendiri bukanlah tindak-tanduk kerana ia sendiri disandarkan kepada tindak-tanduk contohnya dengan mengatakan “hukum-hukum (yang berkaitan dengan) tindak-tanduk”. Sesuatu itu tidaklah disandarkan kepada dirinya sendiri”.

Penjelasan di atas ternyata tidak memberikan takrif kepada istilah hukum itu sendiri tetapi sebaliknya hanya menyebut tentang pembahagian hukum kepada lima kategori sahaja iaitu harus, sunat, wajib, haram dan makruh. Tambahan lagi al-Baṣrī tidaklah memberikan pendapat beliau sendiri tetapi sebaliknya hanya mengemukakan pendapat orang lain sebagaimana yang ternyata melalui penggunaan perkataan “telah dikatakan” (قيل).

Lantaran itulah para ulama *uṣūl al-fiqh* yang datang sesudah mereka telah berusaha untuk memenuhi kekosongan tersebut. Setakat kajian ini, penulis mendapati

bahawa al-Ghazālī (505H) merupakan fuqahā' yang mula-mula berjaya mengemukakan takrif hukum menurut pengertian istilah secara bertulis iaitu:²³

" خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين "

ertinya:

"*Khiṭāb* syarak apabila berkaitan dengan perbuatan para *mukallaf*."

Takrif yang diabadikan oleh al-Ghazālī di atas kemudiannya telah diwarisi dan dijadikan rujukan oleh fuqahā' yang terkemudian. Sesuai dengan takrif di atas, al-Rāzī (606H) mentakrifkan istilah *al-ḥukm* sebagai:²⁴

" الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تحييراً "

ertinya:

"*Khiṭāb* yang berkaitan dengan perbuatan para mukallaf dalam bentuk *iqtiḍā'* (tuntutan) atau *takhyīr* (memberikan pilihan)".

Bagaimanapun, takrif al-Rāzī di atas telah menerima beberapa kritikan khususnya daripada golongan *Mu'tazilah*. Di antara kritikan mereka ialah takrif di atas tidak lengkap kerana ia tidak mencakupi hukum-hukum yang pada hari ini dikenali sebagai hukum *wad'ī* seperti sebab, syarat dan *mānī'*. Mereka juga mempersoalkan

²³ Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (1993), *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (cetakan ketiga). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, m.s. 55. Al-Ghazālī kemudiannya telah menghuraikan takrif di atas dengan panjang lebar di dalam al-Mustasfā. Sila lihat muka surat 55-100.

²⁴ Muḥammad ibn 'Umar al-Rāzī (1992), *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Dr. Tāhā Jābir al-'Alwānī, juzu' I (cetakan kedua). Beirut: Mu'assasah al-Risālah, m.s. 15.

penggunaan perkataan (أو) di dalam takrif di atas kerana ia boleh membawa maksud

syak dan kesamaran (الشك والإيهام).²⁵

Bagi menjawab kritikan yang pertama, al-Rāzī menegaskan bahawa apa yang dinamakan sebagai syarat, sebab dan *māni* ' adalah tidak dikira sebagai hukum tetapi sebaliknya dikira sebagai alamat atau petanda kepada hukum sahaja. Berkenaan berlakunya kecondongan matahari yang menjadi *sebab* kepada masuk waktu salat, al-Rāzī menjelaskan bahawa apabila kita menyaksikannya kita dapat mengetahui bahawa Allah telah memerintahkan kita supaya mendirikan salat dan dengan itu tidak ada makna baginya melainkan sebagai tuntutan wajib (الإلزام).²⁶ Ini bermaksud persoalan tersebut sudah tersirat di dalam hukum *taklīfī* itu sendiri dan ia bukan merupakan suatu hukum yang berasingan (*istiqlāl*).

Berkenaan kritikan yang kedua pula al-Rāzī menjelaskan bahawa kewujudan perkataan (أو) di dalam takrif di atas tidaklah mencatatkan takrif tersebut. Ini kerana ia bertujuan untuk menyatakan bahawa mana-mana *khiṭāb* Allah yang berkaitan yang dengan tindak-tanduk para mukallaf dalam mana-mana bentuk yang telah dinyatakan

²⁵ Al-Rāzī (1992), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 91. Lihat juga: 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī al-Subkī dan 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī ibn al-Subkī (1984), *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 45.

²⁶ Al-Rāzī (1992), *ibid.*, m.s. 92.

iaitu sama ada dalam bentuk *iqṭidā'* (perintah) atau dalam bentuk *takhyīr* (memberikan pilihan), ia merupakan hukum dan jika sebaliknya maka ia tidak termasuk di dalam konsep hukum.²⁷

Takrif hukum yang dikemukakan oleh al-Rāzī di atas telah digunakan oleh fuqahā' yang terkemudian seperti Ibn al-Ḥājjib (646H) dan al-Bayḍāwī (685H), di mana mereka berdua telah memasukkan frasa "Allah" selepas perkataan *khiṭāb*.²⁸ Apa yang berbeza ialah Ibn al-Ḥājjib²⁹ telah memasukkan frasa *waḍ'ī* di akhir takrif tersebut manakala al-Bayḍāwī pula tidak berbuat demikian. Langkah Ibn al-Ḥājjib di atas telah mendapat sokongan dari Ṣadr al-Sharī'ah (747H)³⁰ dan al-Asnawī (772H) sebagaimana yang akan dinyatakan nanti.

²⁷ *Ibid.* Berhubung dengan kritikan di atas, 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī al-Subkī (w. 756H) telah mencadangkan suatu takrif hukum yang lain iaitu (خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الإنشاء). Menurut al-Subkī, perkataan *al-Inshā'* adalah meliputi ketiga-tiga kategori hukum sama ada yang berbentuk *iqṭidā'* atau *takhyīr* atau pun *waḍ'ī*. Lihat juga keterangan yang lebih jitu oleh al-Subkī di dalam: al-Subkī dan Ibn al-Subkī (1984), *op. cit.*, m.s. 49-50.

²⁸ Jamāl al-Dīn ibn 'Amru ibn Abī Bakr Ibn al-Ḥājjib (1985), *Muntahā al-Wuṣūl wa al-Amal fī 'Ilm al-Uṣūl wa al-Jadal*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 32 dan 'Abd al-Rahīm ibn al-Ijās al-Asnawī (t.t), *Nihāyah al-Sūl fī Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl*, juzu' 1. Beirut: 'Ālam al-Kutub, m.s. 47.

²⁹ Ibn al-Ḥājjib (1985), *ibid.*, juzu' 1, m.s. 32.

³⁰ 'Ubayd Allāh ibn Mas'ūd Ṣadr al-Sharī'ah (t.t), *Sharḥ al-Tawḍīḥ li al-Tanqīḥ*, (dicetak bersama: *Sharḥ al-Tawḍīḥ 'alā al-Tawḍīḥ*), juzu' 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 14.

Sebagaimana al-Rāzī, al-Bayḍāwī yang juga tidak memasukkan perkataan *wad'ī* ke dalam takrif hukum telah memberikan alasan yang sama sebagaimana yang diberikan oleh al-Rāzī. Pandangan tersebut telah dikritik oleh al-Asnawī, di mana beliau menjelaskan bahawa sesuatu yang dinamakan sebagai sebab, syarat dan *māni'* tidak boleh dianggap sebagai petanda kepada hukum semata-mata. Berkenaan kecondongan matahari, al-Asnawī menjelaskan bahawa terdapat tiga perkara yang mesti difahami secara berasingan. Pertama, bermulanya kewajiban menunaikan salat zohor adalah dinamakan sebagai hukum syarak. Kedua, kecondongan matahari bukan merupakan hukum syarak tanpa sebarang *khilāf* bahkan sebagai alamat kepada hukum sahaja. Ketiganya ialah berkenaan keadaan condongnya matahari itu sebagai perkara yang menimbulkan suatu kewajiban (الإلـحـاب).

Menurut al-Asnawī, persoalan yang ketiga inilah yang dikemukakan oleh golongan *Mu'tazilah*, di mana mereka menegaskan bahawa perkara tersebut bersumber daripada syarak dan hanya dapat difahami daripada wahyu itu sendiri. Dengan itu, al-Asnawī menegaskan bahawa kesemuanya adalah termasuk di dalam takrif hukum itu sendiri sebagaimana yang ditakrifkan oleh Ibn al-Hājib.³¹

³¹ Al-Asnawī (t.t), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 67-68. Lihat juga: Muhammad Abū al-Faṭḥ al-Bayānūnī (Dr.) (1988), *op. cit.*, m.s. 41.

Lantaran itu, pengertian hukum yang paling populer sebagaimana yang digunakan oleh Ibn al-Ḥājjib (646H), Ṣadr al-Sharī'ah (747H),³² al-Asnawī (771H),³³ al-Shawkānī (1255H),³⁴ 'Abd al-Wahhāb Khallāf (1375H/1956M),³⁵ Muḥammad Abū Zahrah (1394H/1978M),³⁶ Muḥammad Salām Madkūr,³⁷ 'Alī Ḥasab Allāh,³⁸ Badrān Abū al-'Aynayn Badrān,³⁹ Hasbi ash-Shiddieqy,⁴⁰ 'Abd al-Karīm Zaydān,⁴¹ Wahbah al-Zuhaylī⁴² dan lain-lain ialah:

³² Ṣadr al-Sharī'ah (t.t), *op. cit.*, m.s. 14.

³³ 'Abd al-Rahīm ibn al-Ḥasan al-Asnawī (1987), *al-Tamhīd fī Takhrīj al-Furū'* 'alā al-Uṣūl, ed. Dr. Muḥammad Ḥasan Haytū (cetakan keempat). Beirut: Mu'assasah al-Risālah, m.s. 48.

³⁴ Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī (t.t), *Irshād al-Fuḥūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 10.

³⁵ 'Abd al-Wahhāb Khallāf (t.t), *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (cetakan kelapan). Damshiq: Dār al-Qalam, m.s. 100.

³⁶ Muḥammad Abū Zahrah (t.t), *Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, m.s. 23.

³⁷ Muḥammad Salām Madkūr (1960), *Mabāḥiṭh al-Ḥukm 'Ind al-Uṣūliyyīn*. Kaherah: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah, m.s. 56 dan Muḥammad Salām Madkūr (1976), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Kaherah: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah, m.s. 20.

³⁸ 'Alī Ḥasab Allāh (1982), *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (cetakan keenam). Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, m.s. 375.

³⁹ Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (1969), *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, m.s. 26 dan 358.

⁴⁰ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Prof. Dr.) (1986), *Pengantar Hukum Islam*, jilid 2. Selangor: Thinker's Library Sdn Bhd, m.s. 119.

⁴¹ 'Abd al-Karīm Zaydān (Dr.) (1993), *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmīyyah, m.s. 23.

⁴² Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1986), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juzu' 1. Beirut: Dār al-Fikr, m.s. 37-38.

" خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً "

ertinya:

"*Khiṭāb* Allah berkenaan perbuatan para mukallaf dalam bentuk *iqtidā'* (tuntutan) atau *takhyīr* (memberikan pilihan) atau *waḍ'ī* (petanda)".

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa *fuqahā'* telah mengambil masa yang agak lama untuk memberikan suatu takrif yang bersifat *jāmi'* dan *māni'* kepada istilah hukum. Berhubung pembahagian hukum, *fuqahā'* biasanya membahagikan hukum kepada dua kategori iaitu hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī*. Al-Shāṭibī (790H) contohnya membahagikan *khiṭāb* hukum kepada *khiṭāb al-taklīf* dan *khiṭāb al-waḍ'ī*.⁴³ Manakala Muḥammad Salām Madkūr pula membahagikannya kepada tiga iaitu hukum *iqtidā'ī*, *takhyīrī* dan *waḍ'ī*.⁴⁴

Lantaran itu, sebarang kecenderungan dalam memberikan takrif hukum sebagai "*Khiṭāb* Allah yang berkaitan dengan perbuatan para mukallaf" sebagaimana yang diberikan oleh al-Ghazālī di atas atau mentakrifkannya sebagai "*Khiṭāb* Allah yang berkaitan dengan para mukallaf dalam bentuk *iqtidā'* atau *takhyīr*" tanpa memasukkan hukum *waḍ'ī* sebagaimana yang diberikan oleh al-Rāzī yang kemudiannya

⁴³ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī (t.t), *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, juzu' 1, ed. 'Abd Allāh Darrāz, Muḥammad 'Abd Allāh Darrāz dan 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 135.

⁴⁴ Muḥammad Salām Madkūr (1960), *op. cit.*, m.s. 59-60.

diterimapakai oleh al-Baydāwī dan al-Qarāḍāwī⁴⁵ atau sebagai “*Khiṭāb* Allah yang berkaitan dengan tindak-tanduk para mukallaf dalam bentuk tuntutan atau *waḍ’i*” tanpa memasukkan *khiṭāb takhyīrī* sebagaimana yang diberikan oleh Muḥammad al-Khudārī (1927M)⁴⁶ adalah perlu dinilai semula.

Menilai kembali takrif hukum yang diberikan oleh *fuqahā’* sebelum Ibn al-Ḥājib (646H), walaupun mereka tidak membahagikan hukum kepada hukum *iqtiḍā’ī*, *takhyīrī* dan *waḍ’i* di dalam takrif masing-masing, namun dalam menghuraikan takrif yang diberikan, al-Ghazālī (505H)⁴⁷ dan al-Āmidī (631H)⁴⁸ ada menjelaskan bahawa hukum-hukum syariah itu ada yang berbentuk *iqtiḍā’*, *takhyīr* dan ada pula yang berbentuk *waḍ’i*.

Berkenaan pandangan al-Rāzī (606H) yang kemudiannya diikuti oleh al-Baydāwī (685H) pula mereka tidak menafikan bahawa konsep hukum *waḍ’i* itu wujud, cuma mereka tidak menganggapnya sebagai hukum yang wujud secara bersendirian (*mustaqill*). Alasan mereka ialah hukum tersebut telah tersirat di dalam *khiṭāb iqtidā’ī* atau *khiṭāb takhyīrī* itu sendiri.

⁴⁵ Yūsuf al-Qarāḍāwī (Dr.) (1989), *al-Khaṣā’iṣ al-‘Īmmah li al-Islām* (cetakan keempat). Kaherah: Maktabah Wahbah, m.s. 41.

⁴⁶ Muḥammad al-Khudārī (1981), *Uṣūl al-Fiqh* (cetakan ketujuh). Beirut: Dār al-Fikr, m.s. 18.

⁴⁷ Al-Ghazālī (1993), *op. cit.*, m.s. 65-100.

⁴⁸ Al-Āmidī (t.t), *op. cit.*, juzu’ 1, m.s. 85-114.

Perlu dinyatakan bahawa takrif hukum sebagai “*Khiṭāb* Allah berkenaan tindak-tanduk para mukallaf dalam bentuk *iqtidā’*, *takhyīr* atau *wad’i*” hanya digunakan oleh jumhur ulama *uṣūl al-fiqh* sahaja.⁴⁹ Manakala sebilangan *fuqahā’* yang lain telah mentakrifkan hukum sebagai:⁵⁰

"أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً"

ertinya:

“Kesan firman Allah berkenaan tindak-tanduk para hamba dalam bentuk *iqtidā’*, *takhyīr* atau *wad’i*”.

Tujuan mereka ialah untuk membezakan antara “hukum” yang sabit melalui sesuatu “nas” daripada “nas-nas hukum” itu sendiri. Ini bermaksud *khiṭāb* Allah itu adalah nas-nas hukum, bukannya hukum itu sendiri. Manakala apa yang dikatakan sebagai hukum itu ialah kesan atau tuntutan yang tersirat di dalam nas-nas tersebut. Berhubung perkara ini, Wahbah al-Zuhaylī⁵¹ dan Muḥammad Abū al-Faṭḥ al-Bayānūnī menjelaskan bahawa takrif yang lebih tepat ialah takrif yang digunakan oleh *fuqahā’*. Ini

⁴⁹ Ṣadr al-Sharī‘ah (t.t), *op. cit.*, juzu’ 1, m.s. 14.

⁵⁰ *Ibid.*, m.s. 15. Frasa (أثر خطاب الله) di atas kadang-kadang digantikan dengan frasa (ما تب بالخطاب) atau (مدلول خطاب الله) sebagaimana yang dipetik oleh Muḥammad Abū al-Faṭḥ al-Bayānūnī (Dr.) (1988), *op. cit.*, m.s. 32.

⁵¹ Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1986), *op. cit.*, juzu’ 1, m.s. 41.

kerana takrif tersebut memberikan perbezaan yang nyata di antara nas-nas hukum dengan apa yang dikatakan sebagai hukum itu sendiri.

Bagaimanapun, *jumhūr* ulama *uṣūl al-fiqh* mempunyai alasan yang tersendiri dalam menggunakan perkataan *khiṭāb*, di mana mereka menjelaskan bahawa apa yang dimaksudkan dengan *khiṭāb* ialah sesuatu yang dikhiṭābkan mengenainya (ما خطب به) sebagaimana perkataan *al-ḥukm* yang bermaksud sesuatu yang dijadikan sebagai hukum (ما حكم به). Ini kerana terdapat *qarīnah 'aqliyyah* (petanda yang boleh difahami dengan kekuatan akal) yang menunjukkan bahawa hukum wajib, sunat, harus, makruh dan haram bukanlah *khiṭāb* Allah itu sendiri tetapi sebaliknya ia merupakan kesan atau tuntutan yang tersirat di sebalik *khiṭāb* yang berkenaan.⁵² Dengan itu, kedua-dua takrif di atas adalah mempunyai konsep yang sama.

Perlu dinyatakan bahawa tidak semua *fuqahā'* menggunakan takrif hukum yang dinyatakan di atas kerana sebahagian *fuqahā'* contohnya Ṣadr al-Sharī'ah (747H)⁵³ menggantikan perkataan *al-mukallafīn* dengan perkataan *al-'ibād* (para hamba) agar konsep hukum turut mencakupi kanak-kanak yang *mumayyiz* walaupun mereka belum lagi mencapai tahap sebagai seorang mukallaf. Ini kerana takrif hukum yang

⁵² Ṣadr al-Sharī'ah (t.t), *op. cit.*, m.s. 15. Lihat juga: al-Rāzī (1992), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 89-90.

⁵³ Ṣadr al-Sharī'ah (t.t), *ibid.*, m.s. 15.

menggunakan perkataan *al-mukallafin* yang bermaksud setiap individu yang berakal dan baligh dari kalangan umat manusia⁵⁴ tidak mempunyai konsep yang menyeluruh berbanding dengan penggunaan perkataan *al-'ibād*.

Di antara sarjana masa kini yang lebih cenderung kepada penggunaan istilah *al-'ibād* ialah Dr. Muḥammad Abū al-Faṭḥ al-Bayānūnī dengan alasan terdapat *khiṭāb* yang ditujukan kepada kanak-kanak yang belum baligh seperti Rasulullah telah menegah saidina Ḥasan dari memakan buah tamar sedekah.⁵⁵ Di dalam hadis yang lain, Rasulullah s.a.w telah bersabda:⁵⁶

" يا غلام! سم الله تعالى وكل بيمينك وكل مما يليك "

ertinya:

"Wahai anak! Sebutlah nama Allah dan makanlah dengan tangan kananmu serta ambillah makanan yang hampir denganmu".

Berasaskan kepada pengertian kedua-dua hadis di atas, al-Bayānūnī membuat kesimpulan bahawa tindakan menunjukan sesuatu *khiṭāb* kepada kanak-kanak yang belum baligh adalah suatu perkara yang benar-benar berlaku. Lantaran itu, kanak-kanak juga boleh diberikan arahan dan boleh pula dikenakan larangan iaitu berkenaan

⁵⁴ Muḥammad Amin Ibn 'Ābidīn, (t.t), *Iḥāshiyah Ibn 'Ābidīn*, juzu' 1. Beirut: Dār al-Fikr, m.s. 38.

⁵⁵ Muḥammad Abū al-Faṭḥ al-Bayānūnī (Dr.) (1988), *op. cit.*, m.s. 36-37. Lihat juga: Aḥmad ibn 'Alī al-Jaṣṣāṣ (1985), *Aḥkām al-Qur'ān*, juzu' 3. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, m.s. 410.

⁵⁶ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī (1997), *al-Minhāj: Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, cd. Shaykh Ma'mūn Khalīl Shihā, juzu' 13 (cetakan keempat). Beirut: Dār al-Ma'rifah, m.s. 193.

persoalan yang boleh mereka sedari dan fahami sebagaimana mereka juga biasa dikenakan hukuman dan dididik dengan adab sopan dalam sesuatu perkara yang boleh mereka fikirkan. Konsep inilah yang wujud di dalam hadis yang mengarahkan agar ibubapa memukul anak-anak mereka yang malas sembahyang apabila mencapai umur sepuluh tahun. Menurut beliau lagi, konsep inilah yang terdapat di dalam firman Allah:

" يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء "

ertinya:

"Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah hamba-hamba kamu dan orang-orang yang belum baligh dari kalangan kamu meminta izin kepada kamu (sebelum masuk ke tempat kamu) dalam tiga masa (iaitu) sebelum salat subuh, ketika kamu membuka pakaian kerana kepanasan matahari dan sesudah salat isyak...".⁵⁷

Beliau seterusnya memetik penjelasan yang dibuat oleh Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ (305-370H) berkenaan ayat di atas yang mentafsirkan bahawa ayat tersebut menunjukkan bahawa kanak-kanak yang belum baligh tetapi telah pun berakal (*mumayyiz*) diperintahkan juga agar melaksanakan tuntutan syariah dan dilarang dari melakukan perkara-perkara yang buruk sekali pun beliau sendiri tidak termasuk sebagai *ahl al-taklīf* dengan tujuan untuk mengajar mereka sebagaimana mereka telah diperintahkan oleh

⁵⁷ Al-Qur'an, sūrah al-Nūr (24): 58.

Allah agar meminta izin sebelum memasuki bilik ibubapa dalam tiga masa yang telah dinyatakan di dalam ayat di atas.⁵⁸

Tambahan lagi, kewujudan hukum *waḍ'ī* tidak bergantung kepada akal mahupun kefahaman, di mana Allah s.w.t sendiri telah pun menentukan bahawa hidupnya janin dan kanak-kanak sebagai sebab untuk memperolehi pusaka berdasarkan konsep *al-qarābah*. Begitu juga Allah menjadikan jenayah yang dilakukan oleh kanak-kanak sebagai sebab kepada wajib membayar ganti dari hartanya sekalipun dari sudut pelaksanaannya, ia ditunaikan oleh seseorang penjaga bagi pihaknya.⁵⁹ Lantaran itu, perkataan *al-mukallaḥfīn* perlu ditukar dengan perkataan *al-'ibād* supaya konsep hukum itu bersifat *jāmi'* (komprehensif). Beliau sendiri telah mentakrifkan istilah hukum sebagai:⁶⁰

"أثر خطاب الله المتعلق بأفعال العباد اقتضاء أو تحييراً أو وضعاً"

ertinya:

"Kesan *khiṭāb* Allah berkenaan tindak-tanduk para hamba dalam bentuk *iqṭidā'* atau *takhyīr* atau *waḍ'ī*".

Bagaimanapun dalam menggunakan perkataan *al-mukallaḥfīn*, *jumhūr fuqahā'* mempunyai hujah dan alasan yang tersendiri. Ibn 'Ābidīn (1252H) contohnya

⁵⁸ Al-Jaṣṣāṣ (1985), *op. cit.*, juzu' 3, m.s. 410.

⁵⁹ Muḥammad Abū al-Faḥ al-Bayṭūnī (Dr.) (1988), *op. cit.*, m.s. 38-39.

⁶⁰ *Ibid.*, m.s. 31.

menjelaskan bahawa perbuatan kanak-kanak boleh diibaratkan sebagai perbuatan yang dilakukan oleh seekor binatang yang dimiliki oleh seseorang, di mana gantirugi ke atas barang-barang yang dirosakkannya adalah perlu dikeluarkan oleh pemilik binatang tersebut.⁶¹

Untuk memperolehi jawapan yang lebih jelas dan mantap, al-Ghazālī (505H) boleh dianggap sebagai seorang tokoh yang paling berwibawa dalam memberikan hujah dan alasan berkenaan permasalahan ini, di mana beliau menjelaskan:⁶²

"فإن قيل فالصبي المميز مأمور بالصلاة ، قلنا: مأمور من جهة الولي والولي مأمور من جهة الله إذ قال عليه السلام : مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر ، وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلا له ، ولا يفهم خطاب الشارع إذ لا يعرف الشارع ولا يخاف عقابه إذ لا يفهم الآخرة . فإن قيل: فإذا قارب البلوغ عقل ولم يكلفه الشارع أفيدل ذلك على نقصان عقله ؟ قلنا : قال القاضي أبو بكر رحمه الله : ذلك يدل عليه وليس يتجه ذلك لأن انفصال النطقة منه لا يزيده عقلا لكن حط الخطاب عنه تخفيفا "

ertinya:

"... Sekiranya dikatakan bahawa kanak-kanak yang mumayyiz juga telah diperintahkan supaya mendirikan salat, kami menyatakan: Dia diperintahkan menerusi walinya sedang walinya pula diperintahkan secara langsung oleh Allah Ta'āla kerana Rasulullah s.a.w telah bersabda: "Perintahkanlah oleh kamu akan anak-anak kamu supaya mendirikan salat ketika mereka berumur tujuh tahun dan pukullah mereka jika malas melakukannya apabila mereka berumur sepuluh tahun". Yang demikian itu adalah kerana kanak-kanak dapat memahami *khiṭāb* walinya

⁶¹ Ibn 'Ābidin (t.t), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 38.

⁶² Al-Ghazālī (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 84.

dan takutkan pukulannya. Dengan itu beliau layak untuk menerima perintah tersebut. Manakala *khiṭāb* Allah pula tidaklah dapat difahami oleh kanak-kanak kerana dia belum lagi mengenali Allah dan tidak pula merasa takut kepada (ancaman) siksaanNya kerana dia tidak mengetahui tentang urusan akhirat. Sekiranya dikatakan: (Jika begitu,) apabila kanak-kanak tersebut hampir baligh tentulah beliau sudah pun berakal dan (pada masa itu) beliau belum lagi ditaklifkan oleh Allah, apakah itu menunjukkan kanak-kanak tersebut masih kurang akalnya?. Kami menjawab: (Berkenaan perkara tersebut) al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) (403H) rahimah ALLāh menjelaskan bahawa itu sememangnya menunjukkan kanak-kanak tersebut sudah pun berakal. Namun begitu, *khiṭāb* syarak belum lagi ditujukan kepadanya kerana berlakunya perceraian air mani daripada kanak-kanak tersebut (setelah bermimpi yang menyebabkan beliau bertukar taraf menjadi seorang yang baligh) tidaklah akan menambahkan akal kepadanya (daripada kurang akal kepada berakal waras, bahkan kanak-kanak tersebut sudah pun berakal apabila beliau sudah hampir dengan umur baligh). Akan tetapi *khiṭāb* syarak digugurkan daripadanya sebagai suatu *keringanan* untuknya.”

Penulis menganggap penjelasan di atas sudah memadai untuk membuktikan bahawa *fuqahā'* yang menggunakan perkataan *al-mukallaḥḥīn* mempunyai alasan dan hujah yang cukup kuat. Lantaran itu, takrif hukum yang diberikan oleh *jumhūr fuqahā'* merupakan takrif yang terpilih.

1.1.2. Huraian Kepada Takrif Hukum

Sebagaimana yang telah dinyatakan bahawa takrif hukum yang digunakan oleh *jumhūr fuqahā'* ialah “*Khiṭāb Allāh* yang berkaitan dengan *af'āl al-mukallaḥḥīn* dalam bentuk *iqtidā'* atau *takhyīr* atau pun *wad'ī'*”. Di bawah ini ialah huraian berkenaan beberapa frasa yang terkandung di dalam takrif di atas.

i. *Khiṭāb Allāh*:

Apa yang dimaksudkan sebagai *khiṭāb Allāh* ialah *khiṭāb* Allah s.w.t secara mutlak sama ada yang dinisbahkan kepadaNya secara langsung iaitu *al-Qur'ān* mahupun yang dinisbahkan kepadaNya secara tidak langsung iaitu *al-Sunnah*, *ijmak*, *qiyās* dan *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *sadd al-dharā'i'*, *'urf*, *istiṣhāb* dan sumber-sumber hukum syarak yang lain.⁶³

Berbeza dengan *al-Qur'ān*, sumber-sumber hukum yang lain pada hakikatnya adalah dikira sebagai *mu'arriḥāt* (dalil-dalil yang memberikan penjelasan kepada *khiṭāb* Allah yang terkandung di dalam *al-Qur'ān*) dan bukannya sebagai *muthabbitāt* (dalil-dalil yang menentukan hukum).⁶⁴

Ini kerana walaupun *al-Sunnah* itu bersumber dari Rasulullah s.a.w, namun ia hanyalah sabit sebagai sumber hukum dengan adanya pengakuan yang diberikan oleh Allah melalui *al-Qur'ān*. Begitu juga dengan *ijmak* kerana ia mesti bersandarkan kepada *al-Qur'ān* atau *al-Sunnah* atau mana-mana sumber hukum yang lain yang diambil

⁶³ Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1986), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 38-39.

⁶⁴ *Ibid*. Sumber rujukan hukum yang sebenar adalah *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* sahaja. Manakala *ijmak*, *qiyās*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah* dan lain-lain dalil yang dibicarakan di dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* bukanlah merupakan sumber rujukan hukum tetapi hanya merupakan dalil-dalil dan kaedah-kaedah untuk berijtihad sahaja. Ini kerana *ijmak* merupakan hasil persepakatan yang tercapai berkenaan sesuatu hukum syarak melalui ijtihad para mujtahid pada sesuatu zaman sesudah kewafatan Rasulullah s.a.w manakala *qiyās*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *'urf* dan lain-lainnya merupakan kaedah-kaedah yang perlu digunakan untuk berijtihad apabila ketiadaan nas.

daripada prinsip-prinsip hukum yang terdapat di dalam *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* itu sendiri. *Qiyās* juga bukan merupakan penentu hukum kerana ia hanyalah sebagai satu metode untuk menzahirkan sesuatu hukum sahaja. Ini kerana menurut konsep *qiyās*, apa yang dikatakan sebagai penentu hukum (*muthabbītāt*) pada hakikatnya ialah dalil kepada sesuatu hukum asal ⁶⁵ yang bersumber daripada *al-Qur'ān*, *al-Sunnah* atau ijmak, bukannya *qiyās* itu sendiri. ⁶⁶

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa sumber yang sebenar bagi setiap hukum Islam ialah *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*. Bagaimanapun, dalam mengenal pasti sesuatu hukum, fuqahā' telah menggunakan beberapa kaedah seperti *qiyās*, *istihsān*, *maṣlahah mursalah* dan lain-lain yang kesemuanya berada di bawah bidangkuasa ijtihad.

ii. *Khiṭāb Allāh al-Muta'alliq bi Af'āl al-Mukallafīn*

Frasa di atas bermaksud *khiṭāb* Allah yang berkaitan dengan *af'āl* para mukallaf sahaja yang termasuk di dalam takrif "hukum", bukannya yang berkaitan dengan Zat Allah,

⁶⁵ Cara mengenal pasti hukum melalui metodologi *qiyās* mestilah memenuhi empat rukun iaitu *al-aṣl*, *hukm al-aṣl*, *al-'illah* dan *al-far'*. Apa yang dimaksudkan sebagai "dalil hukum kepada sesuatu hukum asal" ialah dalil hukum bagi hukum asal yang menjadi rukun kedua daripada empat rukun *qiyās* menurut susunan di atas.

⁶⁶ Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1986), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 39. Lihat juga: 'Abd al-Ghanī 'Abd al-Khālīq (Dr.) (1995), *Hujjiyyah al-Sunnah*. Riyadh: al-Dār al-'Ālamīyyah li al-Kitāb al-Islāmī, m.s. 243-244.

sifat-sifat dan perbuatanNya. Begitu juga tidak termasuk *khiṭāb* yang berkaitan dengan zat hamba seperti firman, Allah:⁶⁷

"ولقد خلقناكم ثم صورناكم"

ertinya:

"Demi sesungguhnya Kamilah yang telah menciptakan kamu kemudian memberikan rupa paras kepada kamu".

Selain itu, *khiṭāb* yang berkaitan dengan makhluk selain dari manusia juga turut terkeluar konsep hukum seperti kejadian alam dan perbuatan binatang⁶⁸ sebagaimana firman Allah:⁶⁹

"وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي"

ertinya:

"Dan dikatakan: Wahai bumi, sedutlah air ke dalam perutmu dan wahai langit, berhentilah dari menurunkan hujan".

Begitu juga dengan firmanNya:⁷⁰

"وأوحى إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون"

⁶⁷ Al-Qur'ān, sūrah al-A'rāf (7): 11.

⁶⁸ Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1986), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 39.

⁶⁹ Al-Qur'ān, sūrah Hūd (11): 44.

⁷⁰ Al-Qur'ān, sūrah al-Nahl (16): 68.

ertinya:

“Dan Tuhanmu telah mewahyukan kepada lebah: “Hendaklah engkau membuat sarangmu di gunung-ganang dan di pokok-pokok kayu dan juga bangunan-bangunan yang didirikan oleh manusia”.

Apa yang dimaksudkan sebagai *af'āl al-mukallaḥīn* sebagaimana yang digunakan di dalam takrif hukum di atas sebenarnya tidak terbatas kepada perbuatan atau tindak-tanduk dan muamalat yang zahir sahaja sebagaimana yang difahami secara sepintas lalu.

Ini kerana apa yang dimaksudkan sebagai *af'āl* ialah tindak-tanduk anggota dan hati (ما

يعمل فعل الجوارح وفعل القلب).⁷¹ Tegasnya apa yang dikatakan sebagai *af'āl* para mukallaḥīn

adalah mencakupi tutur kata, tindak-tanduk anggota dan juga urusan hati yang secara langsung turut melibatkan persoalan akidah dan akhlak.

Berkenaan perkara tersebut Muḥammad Abū al-Faḥ al-Bayānūnī menghuraikannya sebagai mencakupi tindak-tanduk hati dan anggota sama ada ia merupakan persoalan akidah, muamalat, ibadat dan akhlak.⁷² Berkenaan perkara yang sama Muḥammad Salām Madkūr menjelaskan bahawa apa yang dimaksudkan sebagai *af'āl* para mukallaḥīn ialah apa sahaja yang dianggap sebagai perbuatan menurut *'urf* sama ada ia merupakan tindak-tanduk hati seperti persoalan akidah dan niat atau pun

⁷¹ Ṣadr al-Sharī'ah (t.t), *op. cit.*, m.s. 15-16.

⁷² Muḥammad Abū al-Faḥ al-Bayānūnī (1988), *op. cit.*, m.s. 34.

merupakan tindak-tanduk anggota termasuklah lidah seperti menunaikan zakat, mengucapkan takbir dan segala bentuk urusan muamalat yang melibatkan ucapan. Selain itu termasuk juga di dalam konsep ini perbuatan meninggalkan seperti meninggalkan zina dan meminum arak.⁷³ Penjelasan yang sama turut diberikan oleh Wahbah al-Zuhaylī dan ‘Alī Ḥusayn Najīdah.⁷⁴

Justeru itu, maka *khiṭāb* Allah yang berkaitan dengan tindak-tanduk para mukallaf yang berhubung dengan urusan hati seperti berkenaan keazaman hati, sifat amanah dan sikap membesarkan syiar agama Allah adalah termasuk di dalam kategori hukum syarak sebagaimana firman Allah:⁷⁵

"ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله"

ertinya:

"Janganlah kamu berazam (untuk melaksanakan) akad nikah sebelum habis *'iddah* yang ditetapkan itu...".

Firman Allah yang lain:⁷⁶

"يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود"

⁷³ Muḥammad Salām Madkūr (1960), *op. cit.*, m.s. 56-57.

⁷⁴ Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1986), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 39 dan ‘Alī Ḥusayn Najīdah (Dr.) (1990), *Mabādi' al-Shari'ah al-Islāmiyyah*. Kaherah: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, m.s. 88.

⁷⁵ Al-Qur'ān, sūrah al-Baqarah (2): 235.

⁷⁶ Al-Qur'ān, sūrah al-Mā'idah (5): 1.

ertinya:

“Wahai orang-orang yang beriman sempurnakanlah semua akad perjanjian”.

Firman Allah lagi:⁷⁷

" ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ "

ertinya:

“Demikianlah (ajaran Allah); dan sesiapa yang membesarkan syiar (agama) Allah maka (dialah orang yang bertaqwa) kerana sesungguhnya perbuatan itu satu kesan dari sifat-sifat taqwa hati orang mukmin”.

Tegasnya apa yang dimaksudkan sebagai *af'āl* ialah segala jenis perbuatan dan tingkahlaku, ucapan, niat dan keazaman hati yang melibatkan persoalan ibadah, akhlak, muamalat, *munākahāt* dan jenayah. Perkara ini perlu difahami kerana ia menjadi asas kepada kajian yang selanjutnya di dalam bab-bab yang akan datang.

iii. *Iqtiḍā'*

Perkataan *iqtiḍā'* bererti tuntutan (طلب),⁷⁸ di mana ia terbahagi kepada dua bentuk iaitu perintah dan larangan. Sesuatu perintah yang bersifat tegas merupakan tuntutan wajib dan jika sebaliknya maka ia merupakan tuntutan sunat. Manakala sesuatu larangan yang

⁷⁷ Al-Qur'ān, sūrah al-Ḥajj (22): 32.

⁷⁸ Muṣṭafā Ibrāhīm, et. al. (1989), *op. cit.*, m.s. 743.

bersifat tegas pula merupakan suatu pengharaman dan jika tidak, ia merupakan sesuatu yang dimakruhkan.⁷⁹

Frasa ini (*iqtiḍā'*) adalah bertujuan untuk mengeluarkan hukum yang berkaitan dengan tindak-tanduk mukallaf yang bukan dalam bentuk tuntutan⁸⁰ sebagaimana yang terdapat di dalam firman Allah:⁸¹

"وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"

ertinya:

"Dan Allahlah yang menciptakan kamu dan berhala-berhala yang kamu ciptakan".

Begitu juga dengan firman Allah.⁸²

"وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ"

ertinya:

"Dan mereka (tentera Rom) sesudah mengalami kekalahan (di tangan tentera Farsi) akan berjaya mengalahkan pula (tentera Farsi tersebut)".

⁷⁹ Al-Asnawī (t.t). *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 57.

⁸⁰ Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1986). *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 40.

⁸¹ Al-Qur'ān, sūrah al-Ṣāffāt (37): 96.

⁸² Al-Qur'ān, sūrah al-Rūm (30): 3. Sila lihat: Al-Asnawī (t.t). *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 57.

iv. *Takhyīr*

Maksud *takhyīr* ialah *al-ibāḥah* iaitu harus melakukan dan harus juga meninggalkan sesuatu perbuatan seperti perintah yang terdapat di dalam firman Allah yang bererti: “Makan dan minumlah”⁸³; “Dan apabila kamu telah bertahallul, maka berburulah”⁸⁴; “Apabila kamu telah menunaikan salat (Jumaat), maka bertebaranlah kamu di muka bumi... ”⁸⁵ dan firmanNya yang bererti: “Mulai sekarang, gaulilah mereka (isteri-isteri kamu)”⁸⁶.

Dari segi pembahagian hukum, *fuqahā'* memasukkan hukum *takhyīrī* ke dalam kategori hukum *taklīfī* kerana hukum *takhyīrī* itu sendiri adalah wajib diiktikadkan sebagai “harus” dan kebanyakan perbuatan harus telah ditentukan melalui nas yang berbentuk perintah sebagaimana yang terkandung di dalam empat ayat di atas.⁸⁷

⁸³ Al-Qur’ān, sūrah al-A’rāf (7): 31.

⁸⁴ Al-Qur’ān, sūrah al-Mā’idah (5): 2.

⁸⁵ Al-Qur’ān, sūrah al-Jumu’ah (62): 10.

⁸⁶ Al-Qur’ān, sūrah al-Baqarah (2): 187.

⁸⁷ Muḥammad Salām Madkūr (1960), *op. cit.*, m.s. 57-58. Lihat juga: Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1986), *op. cit.*, juzu’ 1, m.s. 40-41 dan Muḥammad Abū al-Faṭḥ al-Bayānūnī (1988), *op. cit.*, m.s. 40

v. *Waq'ī*

Apa yang dimaksudkan sebagai *waq'ī* ialah sebarang *khiṭāb* syarak yang berkaitan dengan perbuatan para mukallaf yang menjadikan sesuatu perkara sebagai sebab, syarat, *māni* ' (penghalang), *ṣaḥīḥ*, *fāsid*, *'azimah* atau *rukḥṣah* bagi sesuatu hukum *taklīfī* yang berkaitan.⁸⁸ Di antara *khiṭāb* syarak yang termasuk di dalam kategori di atas ialah firman Allah:⁸⁹

"السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا . . . "

ertinya:

"Pencuri lelaki dan pencuri perempuan, hendaklah kamu memotong tangan-tangan mereka sebagai balasan terhadap apa yang mereka kerjakan... "

FirmanNya lagi:⁹⁰

"أقم الصلاة لدلوك الشمس "

ertinya:

"Dirikanlah salat ketika gelincir matahari... "

⁸⁸ Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1986), *ibid.*, juzu' 1, m.s. 40.

⁸⁹ Al-Qur'ān, sūrah al-Mā'idah (5): 38.

⁹⁰ Al-Qur'ān, sūrah al-Isrā' (17): 78.

Begitu juga dengan sabda Rasulullah s.a.w.⁹¹

"ليس لقاتل شيء"

ertinya:

"Pembunuh tidak berhak menerima sesuatu pun (dari harta pusaka yang ditinggalkan oleh waris yang dibunuh olehnya)".

Perintah yang terkandung di dalam ayat yang pertama di atas adalah hukum syarak kerana ia merupakan *khiṭāb* Allah yang menjadikan perbuatan mencuri sebagai "sebab" kepada hukum wajib memotong tangan para pencuri sama ada dari kalangan lelaki mahupun perempuan. Manakala ayat yang kedua pula menetapkan masa gelincir matahari sebagai "sebab" kepada wajib mendirikan salat.⁹² Kenyataan yang terdapat di dalam hadis di atas juga merupakan hukum syarak kerana ia menjadikan perbuatan membunuh waris sendiri sebagai *māni'* (penghalang) kepada hak untuk memperolehi bahagian pusaka yang telah ditentukan untuk si pembunuh tersebut.

⁹¹ Mālik ibn Anas (t.t.), *al-Muwatta'*, ed. Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, juzu' 2, Kaherah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, m.s. 867.

⁹² 'Abd al-Karīm Zaydān (Dr.) (1993), *op. cit.*, m.s. 25.

1.1.3. Penggunaan Hukum Islam Sebagai Suatu Istilah

Berasaskan penjelasan di atas, boleh ditegaskan bahawa istilah “hukum” mempunyai konsep yang berbeza daripada konsep “syariah” dan “*fiqh*”.⁹³ Ini kerana *syari'ah* yang bersumber daripada *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* adalah terdiri daripada objektif dan prinsip-prinsip umum serta nas-nas hukum yang terperinci berkenaan pelbagai persoalan akidah, amalan dan sifat-sifat hati. Manakala *fiqh* pula merupakan kefahaman yang mendalam berkenaan prinsip-prinsip umum, objektif dan selok belok hukum yang terkandung di dalam syariah.⁹⁴ Sementara konsep “hukum” pula hanya mencakupi ketentuan Allah yang berkaitan dengan apa sahaja tindak tanduk para mukallaf (tidak termasuk persoalan “akidah” dan “sifat-sifat hati” secara terperinci kecuali secara berbangkit sahaja).⁹⁵ Hubungkait di antara syariah dan *fiqh* itulah yang membolehkan seseorang mengetahui hukum-hukum yang telah diperincikan melalui nas-nas syarak dan juga hukum-hukum yang perlu diijtihadkan. Dengan kata lain, hukum-hukum syarak hanya dapat diketahui melalui kefahaman yang mendalam (*fiqh*) berkenaan selok belok syariah.

⁹³ Menurut Muhammad Yūsuf Mūsā, pada suatu ketika dahulu keseluruhan fakulti undang-undang di semua universiti di Mesir menggunakan istilah “*fiqh*” dengan maksud “syariah” bahkan sebagai satu istilah yang seerti dengan istilah syariah itu sendiri. Padahal konsep “syariah” adalah lebih umum berbanding dengan konsep *fiqh* dan lebih dahulu dikenali dalam bahasa Arab sejak beberapa lama sebelum lahirnya istilah *fiqh* itu sendiri. (Sila lihat: Muhammad Yūsuf Mūsā (1958), *al-Fiqh al-Islāmī* (cetakan ketiga). Kaherah: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, m.s. 7).

⁹⁴ Sila lihat penjelasan berkenaan pengertian “syariah” di muka surat 65-69 dan pengertian “*fiqh*” di muka surat 158-165.

⁹⁵ Sila lihat penjelasan berkenaan frasa *af'āl al-mukallafīn* di muka surat 24-28.

Sebagaimana konsep syariah dan *fiqh*, konsep undang-undang⁹⁶ juga berbeza daripada konsep hukum. 'Ini kerana undang-undang merupakan satu himpunan peraturan yang diwartakan oleh badan-badan perundangan yang tertentu yang mesti dipatuhi oleh sesuatu kumpulan masyarakat dan sesiapa yang melanggarinya boleh didakwa dan dikenakan tindakan melalui mahkamah.⁹⁷

Dalam sistem perundangan Islam, ia semestinya merupakan ketentuan-ketentuan syariah yang ditetapkan oleh sesuatu badan perundangan sebagai undang-undang yang dikuatkuasakan.⁹⁸ Ini menunjukkan bahawa sesuatu undang-undang Islam adalah bersumber daripada *sharī'ah Islāmiyyah* itu sendiri dan memerlukan kewujudan *fiqh* dan proses ijtihad melalui badan perundangan yang tertentu.

Perlu diperjelaskan bahawa walaupun hukum Islam mempunyai konsep yang berbeza dengan syariah, *fiqh* dan undang-undang, namun penggunaan perkataan hukum

⁹⁶ Menurut al-Fayrūz Ābādī (817H), istilah undang-undang yang dalam bahasa Arab disebut sebagai *al-qānūn* sebenarnya berasal dari bahasa Rom dan ada juga yang mengatakannya berasal dari bahasa Farsi. Lantaran itulah istilah *qānūn* (kanun) tidak digunakan oleh fuqahā' pada zaman silam. Mereka sebaliknya menggunakan istilah yang lain seperti istilah *nizām* dan *majallah* untuk membezakannya daripada undang-undang Barat yang bersifat sekular. Sebagai contohnya ialah undang-undang sivil yang telah digubal oleh kerajaan 'Uthmāniyyah telah dinamakan sebagai *Majallah al-Ahkām al-'Adliyyah*. Bagaimanapun, pada hari ini istilah kanun atau pun undang-undang telah pun menjadi satu istilah yang turut digunakan oleh masyarakat Islam. Sila lihat: al-Fayrūz Ābādī (1997), *op. cit.*, juzu' 4, m.s. 1610; Muṣṭafā Ibrāhīm, et. al. (1989), *op. cit.*, m.s. 763 dan 'Abd al-Nāṣir Tawfīq al-'Aṭṭār (1979), *Taḥqīq al-Sharī'ah al-Islāmiyyah fī al-'Ālam al-Islāmī*. T.tp: Maṭba'ah al-Sa'ādah, m.s. 4.

⁹⁷ 'Alī 'Alī Mansūr (1971), *al-Madkhal li al-'Ulūm al-Qānūniyyah wa al-Fiqh al-Islāmī* (cetakan kedua). Beirut: Dār al-Fath, m.s. 24. Lihat juga: K. Ramanathan (1992), *Asas Sains Politik* (edisi kedua). Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., m.s. 170-172.

⁹⁸ Mahmood Zuhdi b. Abdul Majid (1992), *op. cit.*, m.s. 7.

menurut pengertian bahasa sebagai ilmu, kefahaman, hikmah kebijaksanaan, keputusan yang adil, halangan, *qaḍā'* dan pemerintahan menunjukkan bahawa konsep "hukum" itu sendiri mempunyai kaitan yang rapat dengan konsep syariah, *fiqh* dan undang-undang. Ini kerana pengertian *hukum* sebagai ilmu, kefahaman dan hikmah kebijaksanaan adalah sinonim dengan konsep *fiqh* sebagaimana yang telah diperjelaskan. Manakala pengertian hukum sebagai keputusan kes di mahkamah (*qaḍā'*) dan halangan pula mempunyai kaitan yang rapat dengan konsep *undang-undang*.

1.2. SUMBER HUKUM ISLAM

Apa yang dimaksudkan sebagai sumber ialah asal, punca, asas dan sandaran.⁹⁹ Segala hukum Islam adalah bersumber daripada *al-Qur'ān*, *al-Sunnah* dan ijtihad. Perkara tersebut jelas terdapat di dalam sebuah hadis, di mana sebelum Rasulullah s.a.w mengutuskan Mu'ādh bin Jabal (18H) sebagai kadi ke Yaman, baginda telah melakukan temuduga berkenaan metodologi yang akan digunakan oleh Mu'ādh dalam menghakimi sebarang kes yang bakal diajukan kepadanya. Mu'ādh menjelaskan bahawa beliau terlebih dahulu akan menjatuhkan hukuman berdasarkan apa yang terkandung di dalam *al-Qur'ān* dan jika hukum yang berkenaan tidak terdapat di dalam *al-Qur'ān*, beliau akan merujuk kepada *al-Sunnah* dan sekiranya tiada juga, beliau akan berijtihad dengan menggunakan kebijaksanaan akalinya tanpa sebarang kecuaiian. Penjelasan tersebut telah

⁹⁹ Mustafā Ibrāhīm, et.al. (1989), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 1239.

mendapat pengiktirafan daripada Rasulullah s.a.w.¹⁰⁰ Di bawah ini ialah penjelasan ringkas berkenaan ketiga-tiga sumber di atas.

1.2.1. *Al-Qur'ān*

Sebagai sumber hukum yang pertama, al-Shāṭibī menjelaskan bahawa *al-Qur'ān* merupakan *Kulliyāt al-Sharī'ah* (كليات الشريعة),¹⁰¹ di mana di dalamnya terdapat pelbagai ketentuan yang berkaitan dengan segala tindak-tanduk manusia sama ada dalam bentuk yang terperinci atau pun dalam bentuk prinsip-prinsip asasi dan kaedah-kaedah umum.¹⁰²

¹⁰⁰ Sila lihat komentar dan taḥqīq berkenaan hadis di atas di dalam: Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Wazīr (1985), *al-'Awāṣim wa al-Qawāṣim*, juzu' 1. Oman: Dār al-Bashīr, m.s. 258-259.

¹⁰¹ al-Shāṭibī (t.t), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 9.

¹⁰² Walaupun syariah yang bersumber daripada *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* hanya memperincikan hukum berkenaan persoalan yang benar-benar berlaku sahaja, namun ia sebenarnya telah mencakupi segala kegiatan hidup dan tindak tanduk seluruh manusia sebagaimana yang tersirat di sebalik kewujudan kisah-kisah umat terdahulu di dalam *al-Qur'ān* dan berlakunya pelbagai amalan dan peristiwa pada zaman penurunan *al-Qur'ān* sama ada di Mekah, Madīnah dan di lain-lain negara khususnya yang berada di bawah jajahan takluk Rom dan Parsi, di mana semuanya telah diambilkira oleh syariah. Lantaran itu, fuqahā' menegaskan bahawa *al-Qur'ān* merupakan (كليات الشريعة ويرع الحكمة), di mana terdapat pelbagai hukum yang boleh diistinbāṭkan daripada sesuatu kisah dan perumpamaan yang terdapat di dalamnya. Manakala *al-Sunnah* pula berperanan dalam menyokong sesuatu hukum yang telah diperincikan melalui *al-Qur'ān*, memperincikan hukum-hukum yang ditentukan secara *ijmāl* di dalam *al-Qur'ān* dan menentukan beberapa hukum tambahan. Selain daripada hukum-hukum *tafsīliyyah*, *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* hanya menentukan hukum dalam bentuk prinsip-prinsip umum sahaja supaya ia dapat dihayati oleh semua manusia menurut kemaslahatan pada setiap zaman, tempat, suasana dan keadaan.

Berdasarkan kajian yang menyeluruh terhadap *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*, boleh disimpulkan bahawa hukum-hukum yang diperincikan adalah berkenaan hukum-hukum yang melibatkan sistem kekeluargaan, asas-asas muamalat dan beberapa jenis hukum jenayah yang bertujuan untuk memelihara kemaslahatan individu dan masyarakat. Manakala hukum-hukum yang selainnya hanya ditentukan dalam bentuk prinsip-prinsip asasi dan kaedah-kaedah umum sahaja, di mana perincian mengenainya boleh didapati di dalam *al-Sunnah*.

Berkenaan hukum-hukum ibadat seperti salat, puasa, zakat, haji, dakwah dan jihad, *al-Qur'ān* hanya menjelaskan beberapa aspek hukum sahaja. Berkenaan ibadat salat contohnya *al-Qur'ān* hanya menyebut tentang beberapa rukun sahaja iaitu berdiri,¹⁰³ rukuk dan sujud.¹⁰⁴ Selain itu, *al-Qur'ān* juga menyebut tentang tuntutan ikhlas dan khusyuk.¹⁰⁵ Di dalam beberapa nas, terdapat beberapa hukum salat yang disentuh secara tidak jelas seperti berkenaan tuntutan agar melakukan salat secara berjemaah,¹⁰⁶ bilangan salat sebanyak lima waktu¹⁰⁷ dan berkenaan keharusan melakukannya secara duduk dan tidur bagi individu yang tidak berkemampuan.¹⁰⁸

¹⁰³ Al-Qur'ān, sūrah Āli 'Imrān (3): 190 dan al-Muzzammil (73): 2.

¹⁰⁴ Al-Qur'ān, sūrah al-Hajj (22): 77.

¹⁰⁵ Al-Qur'ān, sūrah al-Baqarah (2): 238.

¹⁰⁶ Al-Qur'ān, sūrah al-Baqarah (2): 43.

¹⁰⁷ Al-Qur'ān, sūrah al-Rūm (30): 17-18.

Perincian berkenaan hukum-hukum ibadah boleh diperolehi daripada *al-Sunnah*. Menurut Muhammad Abū Zahrah (1978M), hikmat hukum-hukum ibadat diperincikan melalui *al-Sunnah* adalah kerana ibadat merupakan tiang *jamā'ah*, di mana pembinaan masyarakat hanya akan berlaku dengan wujudnya pertautan hati dan jiwa di antara para anggotanya. Lantaran itu, ia memerlukan tarbiah secara amali dan tauladan yang baik dalam melaksanakannya iaitu melalui bimbingan Rasulullah s.a.w.¹⁰⁹

Ini berbeza dengan hukum-hukum yang melibatkan sistem kekeluargaan, di mana hampir keseluruhan hukum-hukumnya telah diperjelaskan secara terperinci di dalam *al-Qur'ān* sehingga *al-Sunnah* tidak membicarakan mengenainya kecuali sedikit sahaja. Penjelasan mengenainya adalah bermula dari peringkat berfikir untuk memilih pasangan, golongan perempuan yang haram dikahwini, peminangan, akad nikah, mas kahwin, nafkah, hak dan tanggungjawab suami isteri, pendidikan anak-anak dan isteri,

¹⁰⁸ Al-Qur'ān, sūrah Āli 'Imrān (3): 191. Berkenaan ibadah "puasa" pula, memandangkan ia berbentuk menahan diri dari makan, minum, jimak dan perkara-perkara yang membatalkannya, penjelasan mengenainya tidak memerlukan banyak perincian sebagaimana ibadat-ibadat yang lain (al-Baqarah (2): 182-186). Lantaran itu, *al-Sunnah* sendiri lebih berperanan dalam menjelaskan tentang adab-adab puasa dan amalan-amalan sunat serta kelebihan-kelebihan yang terdapat di dalam bulan Ramadān. Berkenaan "zakat" pula al-Qur'ān hanya menyebut tentang beberapa perkara sahaja contohnya jenis-jenis harta yang dikenakan zakat (al-An'ām (6): 141), perintah agar Rasulullah (atau pihak kerajaan) memungut zakat daripada umat Islam (al-Tawbah (9): 103) dan golongan yang berhak menerima zakat (al-Tawbah (9): 60). Penjelasan yang lebih terperinci berkenaan kewajipan berzakat hanya terdapat di dalam *al-Sunnah*. Begitu juga dengan ibadat "haji", di mana keterangan yang diberikan melalui *al-Qur'ān* hanya melibatkan beberapa prinsip dan persoalan-persoalan yang berbangkit sahaja. Sebagai contohnya ialah berkenaan pensyariatian *sa'i* di antara *Ṣafā* dan *Marwah* (al-Baqarah (2): 156), keharusan berjual-beli semasa melakukan ibadat haji, galakan agar memperbanyakkan zikir kepada Allah di tempat-tempat tertentu dan keharusan menyempurnakan lontaran di tiga *jamrah* dalam masa dua hari (al-Baqarah (2): 198-203).

syarat dan batasan poligami, khuluk, talak, 'iddah, penjagaan anak-anak, pewarisan dan lain-lain. Pendek kata hukum-hukum kekeluargaan yang diperincikan di dalam *al-Qur'an* adalah bermula sebelum berlakunya sesuatu perkahwinan sehinggalah berlakunya perpisahan (jika ada) dan segala perkara yang berhubungkait dengannya.¹⁰⁹

Manakala berkenaan hukum-hukum yang melibatkan persoalan muamalat pula, *al-Qur'an* hanya menentukan prinsip-prinsip yang paling asasi sahaja. Sebagai contohnya ialah berkenaan urusan jual-beli yang merupakan suatu akad yang paling penting dan paling banyak diamalkan dalam kehidupan manusia, *al-Qur'an* hanya meletakkan beberapa nas yang bersifat prinsip sahaja iaitu berkenaan pengharaman riba¹¹¹ dan mensyaratkan wujudnya kerelaan hati¹¹² di antara pihak yang berakad dalam menawar dan menerima. Sebagai suatu hukum yang berbangkit, syariah telah melarang

¹⁰⁹ Muhammad Abū Zahrah (t.t a), *al-Mu'jizah al-Kubrā: al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, m.s. 435-436.

¹¹⁰ *Ibid.*, m.s. 440-456. Menurut Muhammad Abū Zahrah, hukum-hukum yang melibatkan sistem kekeluargaan amat dititikberatkan oleh Al-Qur'an kerana ia bertujuan untuk memberikan bimbingan yang sepenuhnya berkenaan hak, tanggungjawab dan cara perkongsian hidup di antara lelaki dan perempuan supaya mereka tidak bertindak menurut hawa nafsu atau menentukan cara perkongsian dan sistem hidup yang menyeleweng. Ini kerana perkongsian hidup antara lelaki dan perempuan adalah menjadi asas kepada kelahiran zuriat keturunan yang akan membentuk masyarakat dan seterusnya negara dan hubungan antarabangsa, di mana sekiranya ia berjalan dengan baik dan tersusun mantap akan baik dan kuatlah masyarakat, dan begitulah sebaliknya. Sila lihat: m.s. 440-441.

¹¹¹ Al-Qur'an, sūrah al-Baqarah (2): 275.

¹¹² Al-Qur'an, sūrah al-Nisā' (4): 29.

kaum lelaki dari berjual-beli semasa azan Jumaat.¹¹³ Selain itu, syariah juga menggalakkan perbuatan yang berakhlak¹¹⁴ serta melarang dari bertindak sebaliknya seperti membeli di atas belian orang lain. Berkenaan kontrak hutang piutang pula syariah menuntut agar pihak yang terlibat mencatat jumlah hutang dan mengambil dua orang saksi supaya tidak timbul sebarang kekeliruan dan perselisihan khususnya apabila sifat amanah sudah hilang di kalangan masyarakat.¹¹⁵

Berhubung dengan hukum-hukum jenayah pula terdapat dua kategori jenayah yang ditentukan oleh syariah secara jelas dan tegas iaitu jenayah *qisās* dan jenayah *hudūd*. Berkenaan hukuman ke atas jenayah *qisās*¹¹⁶ ia telah ditentukan dengan sepenuhnya melalui *al-Qur'ān* iaitu sama ada mahu memilih hukuman yang berbentuk *qisās* atau *diyah* atau pun memberikan kemaafan.¹¹⁷

¹¹³ Al-Qur'ān, sūrah al-Jumu'ah (63): 9. Lihat: 'Alī Husayn Najīdah (Dr.) (1990), *Mabādi' al-Shari'ah al-Islāmiyyah*. Kaherah: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, m.s. 90.

¹¹⁴ Al-Qur'ān, sūrah al-Baqarah (2): 282-283. Sila lihat: Ahmad Shalabī (Dr.) (1981), *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (cetakan kedua). Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, m.s. 137.

¹¹⁵ Al-Qur'ān, sūrah al-Baqarah (2): 282.

¹¹⁶ Jenayah *qisās* ialah jenayah yang melibatkan tubuh badan manusia iaitu yang melibatkan kes-kes membunuh, melukakan, menatahkan tulang atau gigi, mencederakan anggota, menggugurkan kandungan atau menyebabkan keguguran kandungan.

¹¹⁷ 'Abd al-Karīm Zaydān (Dr.) (1992), *al-Madkhal li Dirāsah al-Shari'ah al-Islāmiyyah* (cetakan kedua belas). Al-Mansūrah: Dār al-Wafā', m.s. 43-48.

Berkenaan hukuman *hudūd* pula, *al-Qur'ān* hanya menentukan hukuman kepada beberapa jenis kesalahan sahaja iaitu yang melibatkan perbuatan zina,¹¹⁸ menuduh zina,¹¹⁹ mencuri¹²⁰ dan merompak.¹²¹ Manakala *al-Sunnah* pula telah menetapkan hukuman ke atas perbuatan meminum arak dan murtad. Sementara hak untuk menentukan hukum-hukum *ta'zīr* pula peranan tersebut telah diserahkan kepada kebijaksanaan para pemerintah atau hakim mahkamah.

Selain hukum-hukum yang bersifat terperinci, *al-Qur'ān* juga menentukan hukum-hukum *kullī* dalam bentuk kaedah-kaedah umum dan prinsip-prinsip asasi bagi kehidupan bernegara dan hubungan antarabangsa. Antara prinsip-prinsip asasi yang melibatkan kehidupan bernegara pula ialah prinsip-prinsip *shūrā*,¹²² keadilan,¹²³ persamaan¹²⁴ dan kebebasan.¹²⁵ Perlu dinyatakan bahawa walaupun *al-Qur'ān* tidak

¹¹⁸ *Al-Qur'ān*, sūrah al-Nūr (24): 2.

¹¹⁹ *Al-Qur'ān*, sūrah al-Nūr (24): 4.

¹²⁰ *Al-Qur'ān*, sūrah al-Mā'idah (5): 38.

¹²¹ *Al-Qur'ān*, sūrah al-Mā'idah (5): 33.

¹²² *Al-Qur'ān*, sūrah Āli 'Imrān (3): 159 dan sūrah al-Shūrā (42): 38.

¹²³ *Al-Qur'ān*, sūrah al-Nisā' (4): 58 dan sūrah al-Mā'idah (5): 42.

¹²⁴ *Al-Qur'ān*, sūrah al-Hujurat (49): 13.

¹²⁵ Sebagai contohnya ialah kebebasan beragama (sūrah al-Baqarah (2): 256). Untuk keterangan lanjut, sila rujuk: 'Abd al-Karīm Zaydān (Dr.) (1992), *op. cit.*, m.s. 47-49.

memperincikan idealisme yang tersirat di sebalik prinsip-prinsip di atas, namun dari segi pelaksanaannya rujukan boleh dibuat kepada *al-Sunnah*.

Selain dari prinsip-prinsip yang bersifat teras dan asasi yang berkaitan dengan persoalan kemasyarakatan dan kenegaraan sebagaimana yang dinyatakan di atas, *al-Qur'ān* turut memperincikan beberapa aspek hukum yang bersifat cabang dan ranting sama ada secara tersurat (nyata) mahupun secara tersirat seperti melalui kisah-kisah dan perumpamaan. Berkenaan perkara ini, al-Suyūṭī (849-911H) menjelaskan:¹²⁶

" إن آيات القصص والأمثال وغيرها يستنبط منها كثير من الأحكام "

ertinya:

"Ayat-ayat (*al-Qur'ān*) yang membicarakan tentang kisah-kisah, perumpamaan-perumpamaan dan yang selainnya boleh diistinbatkan pelbagai hukum daripadanya".

Manakala al-Shawkānī (1172-1255H) pula menegaskan:¹²⁷

" من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة بجرّد القصص والأمثال "

ertinya:

"Seseorang yang mempunyai kefahaman yang mendalam dan penelitian yang sempurna akan mampu mengistinbatkan pelbagai hukum daripada ayat-ayat yang membicarakan tentang kisah-kisah dan perumpamaan".

¹²⁶ Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr al-Suyūṭī (1996), *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Al-Fujālah; Maktabah Mīsr, m.s. 482.

¹²⁷ Al-Shawkānī (t.t.), *op. cit.*, m.s. 371.

Sebagai contohnya ialah berkenaan urusan perlantikan para pemimpin, syariah menetapkan agar memilih individu yang beriman sebagaimana yang zahir daripada firman Allah (yang bermaksud): “Janganlah orang-orang yang beriman mengambil orang-orang kafir menjadi teman rapat dengan meninggalkan orang-orang yang beriman”.¹²⁸

Manakala secara tersirat pula, seseorang individu yang dipilih sewajarnya mempunyai keupayaan dari sudut fizikal, ilmu pengetahuan dan juga bersifat amanah sebagaimana firman Allah (yang bermaksud): “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (Tālūt) menjadi raja kamu, dan telah mengurniakan kepadanya kelebihan dalam lapangan ilmu pengetahuan dan kekuatan fizikal”.¹²⁹ Dan firmanNya (yang bermaksud): “Sesungguhnya sebaik-baik orang yang bapa ambil bekerja ialah orang yang kuat lagi amanah”.¹³⁰ Ini menunjukkan bahawa perlantikan seseorang pemimpin hendaklah dibuat berasaskan keimanan, personaliti dan kelayakan, bukannya berdasarkan populariti dan kekayaan. Perkara tersebut kemudiannya telah diperincikan melalui *al-Sunnah*.¹³¹

¹²⁸ Al-Qur’ān, sūrah Āli ‘Imrān (3): 28. Lihat juga sūrah al-Nisā’ (4): 144.

¹²⁹ (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ), Al-Qur’ān, sūrah al-Baqarah (2): 247.

¹³⁰ (إِنْ خَيْرٌ مِنْ اسْتَأْخَرْتَ الْقَوَى الْأَمْرِينَ), Al-Qur’ān, sūrah al-Qasas (28): 26.

¹³¹ Sebagai contoh, sila lihat bab *al-Imārah* di dalam *ṣunan sittah*.

Berpandukan penjelasan di atas, boleh dirumuskan bahawa syariah Islam tidak mendatangkan nas-nas hukum secara terperinci kecuali apabila ia melibatkan persoalan hidup yang bersifat asasi dan amat dihajati oleh manusia, di mana ianya merupakan hukum-hukum yang sama sekali tidak akan menerima perubahan kerana di sebaliknya terdapat unsur-unsur kemaslahatan yang kekal untuk semua manusia.

Hukum-hukum yang bersifat asasi boleh disimpulkan sebagai hukum-hukum yang bertujuan untuk membimbing setiap insan dalam menghubungkan dirinya kepada Allah dan beberapa persoalan yang berkaitan dengan hubungan di antara sesama manusia agar mereka memperoleh kesejahteraan yang hakiki di dunia dan di akhirat. Hukum-hukum tersebut adalah terdiri daripada persoalan ibadah, akhlak dan hukum-hukum yang berkaitan dengan sistem kekeluargaan, asas-asas muamalat dan beberapa jenis hukum jenayah yang bertujuan untuk menjaga keselamatan individu, masyarakat, ummah dan negara.¹³²

Manakala hukum-hukum yang tidak diperincikan pula ialah hukum-hukum yang tidak bersifat asasi tetapi perlu bagi kesejahteraan hidup manusia. Prinsip-prinsip umum yang merupakan hukum-hukum *kullī* itu telah ditentukan dengan penuh teliti sehingga ia memenuhi tuntutan dan konsep kemaslahatan yang bersifat abadi dan sejagat. Sebagai buktinya ialah berkenaan prinsip-prinsip jual beli yang pada zahirnya bersifat amat tidak

¹³² Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Mahmood Zuhdi Abd Majid (1997). *Pengantar Undang-undang Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: Penerbitan Universiti Malaya, m.s. 22-26.

terperinci, namun ia sudah pun mencakupi konsep dan rukun-rukun akad itu sendiri serta apa yang perlu dilakukan agar sesuatu akad itu terjamin daripada sebarang keraguan atau pun penipuan.

Dengan itu, boleh ditegaskan bahawa walaupun dari segi kewujudan nas-nas hukum, syariah hanya memberikan prinsip-prinsip umum sahaja, namun kewujudan hukum-hukum yang telah diperincikan itu sendiri sudah cukup untuk menjadikan setiap anggota masyarakat mempunyai asas dan kefahaman yang mendalam bagi menghayati nilai-nilai murni sama ada yang berkaitan dengan sistem hidup bermasyarakat dan bernegara mahupun yang melibatkan hubungan antarabangsa.

Berasaskan hakikat di atas, fuqahā' menegaskan bahawa paksi kepada segala hukum syariah ialah *al-Qur'ān*.¹³³ Bagaimanapun, memandangkan terdapat aspek-aspek hukum yang tidak diperincikan di dalam *al-Qur'ān* khususnya berkenaan perintah-perintah yang memerlukan bimbingan secara amali seperti urusan ibadat dan cara menegakkan *khilāfah Islāmiyyah*, maka *al-Sunnah* telah ditetapkan sebagai rujukan hukum yang asasi sesudah *al-Qur'ān*.

¹³³ Sebagai contohnya sila lihat: Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī (1994), *al-Milal wa al-Nihal*, juzu' 1. Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, m.s. 148 dan 'Alī Hasab Allāh (1982), *op. cit.*, m.s. 24. Penulis berpendapat bahawa lebih tepat jika kita mengatakan bahawa paksi kepada segala hukum syariah adalah wahyu Allah sama ada yang terdapat di dalam *al-Qur'ān* mahupun *al-Sunnah*. Alasan penulis ialah kerana persoalan ibadah yang merupakan persoalan hukum yang paling penting sesudah akidah tidaklah diperincikan kecuali melalui *al-Sunnah*, di mana ia adalah berasaskan wahyu.

1.2.2. *Al-Sunnah*.¹³⁴

Sebagai sumber hukum yang kedua, al-Shāfi'ī (204H) menyimpulkan bahawa *al-Sunnah* mempunyai tiga peranan iaitu menyokong hukum-hukum yang sudah dinaskan di dalam *al-Qur'an*, membuat perincian kepada hukum-hukum yang telah dinaskan secara ringkas dan menentukan hukum-hukum yang langsung tidak disebutkan di dalam *al-Qur'an*.

Hukum-hukum yang diperincikan melalui *al-Sunnah* adalah meliputi cara melakukan ibadat sehinggalah kepada cara menegakkan sistem pemerintahan dan hubungan antarabangsa Islam yang bermula dengan pembentukan *jamā'ah Islāmiyyah*, melaksanakan gerakan dakwah, mengembangkan pengaruh, proses mengambil alih kuasa politik, penggubalan perlembagaan dan pelaksanaan undang-undang sehingga kepada persoalan yang melibatkan peperangan, perdamaian dan kerjasama antarabangsa.

¹³⁴ Menurut pengertian bahasa, *al-Sunnah* bererti jalan atau bawaan hidup sama ada yang terpuji atau tercela. Terdapat hadis yang menggunakan pengertian tersebut iaitu sabda Rasulullah s.a.w yang bererti: "Sesungguhnya kamu akan mengikuti sunnah-sunnah (jalan atau bawaan hidup) orang-orang yang sebelum kamu sejengkal demi sejengkal, sehasta demi sehasta sehingga sekiranya mereka memasuki lubang Dabb (sekali pun) nescaya kamu akan mengikutinya juga". Di dalam hadis yang lain, baginda bersabda (ertinya): "Sesiapa yang mempelopori suatu sunnah yang baik (untuk Islam) lalu diikuti oleh orang lain maka dicatat untuknya pahala dan pahala yang sama dengan pahala orang yang mengikutinya tanpa dikurangkan sedikit pun pahalanya. Dan sesiapa yang mengada-ngadakan suatu sunnah yang tidak baik lalu diikuti oleh orang lain maka dicatat untuknya dosanya dan dosa orang yang mengikutinya tanpa dikurangkan sedikit pun dosanya". Kedua-dua hadis di atas jelas menunjukkan bahawa pengertian *al-Sunnah* menurut penggunaan bahasa adalah membawa erti sebagai jalan atau bawaan hidup sama ada terpuji atau tercela dan kata jamaknya ialah *al-Sunan*. Menurut pengertian istilah pula *al-Sunnah* bererti apa yang telah diriwayatkan daripada Rasulullah s.a.w daripada perkataan, perbuatan dan pengiktirafan baginda. Sila lihat: Muḥammad 'Ajjāj al-Khatīb (1989), *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūm wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, m.s. 17-19.

¹³⁵ Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs (1979), *al-Risālah*, ed. Ahmad Muḥammad Shākir (cetakan kedua). Kaherah: Dār al-Turāth, m.s. 32-33.

Selain daripada berperanan dalam menyokong dan memperincikan hukum-hukum yang disyariatkan melalui *al-Qur'ān*, *al-Sunnah* juga berperanan dalam menentukan hukum-hukum yang langsung tidak disebutkan di dalam *al-Qur'ān* seperti menegah perempuan yang *ḥayḍ* dari mendirikan salat dan puasa, mewajibkan pengeluaran zakat fitrah dan pembayaran *kaffārah* ke atas suami yang membatalkan puasa Ramaḍān dengan cara menjimakkan isteri, menegah daripada menerima pusaka kerana berlainan agama dan dari mengahwini perempuan bersama ibu saudaranya, menentukan bahagian pusaka untuk nenek sebanyak satu perenam, mengharuskan tindakan memberi hutang dengan mengambil barang gadaian semasa tidak bermusafir, memutuskan hukuman di mahkamah berasaskan seorang saksi dan sumpah, melarang daripada melantik perempuan sebagai pemimpin negara dan banyak lagi.¹³⁵

Berpandukan penjelasan di atas, boleh ditegaskan bahawa jika rujukan dibuat terhadap *al-Sunnah*, kita akan mendapati bahawa semua teori-teori hukum yang bersifat prinsip dan kaedah umum sebagaimana yang terdapat di dalam *al-Qur'ān* telah diperincikan melalui sunnah Rasulullah s.a.w. Berasaskan hakikat ini, terdapat *fuqahā'* yang menegaskan bahawa *al-Qur'ān* lebih berhajat kepada *al-Sunnah* daripada

¹³⁵ Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 263-264. Lihat juga: Muhammad Ḥusayn al-Dhahabī (Dr.) (t.t.), *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juzu' 1, T.tp: t.pt, m.s. 57.

sebaliknya.¹³⁶ Ini kerana *al-Sunnah* merupakan pentafsir dan pelaksana kepada segala hukum yang terkandung, di dalam *al-Qur'ān*.

Menurut Dr. 'Abd al-Ghanī bin 'Abd al-Khāliq (1908-1983M), tidak pernah berlaku khilāf di kalangan umat Islam dari segala mazhab berkenaan kehujahan *al-Sunnah* sebagai sumber hukum.¹³⁷ Bahkan sebelum dari beliau, al-Shawkānī (1255H) telah pun menegaskan:¹³⁸

"إن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الله"

ertinya:

"Sabitnya kehujahan *al-Sunnah* dan ianya boleh menentukan hukum secara bersendirian merupakan suatu perkara yang daruri di dalam agama dan tiada yang menyalahi hakikat tersebut melainkan orang yang tidak mempunyai bahagian di dalam agama Islam".

Tegasnya, untuk mengenal pasti hukum-hukum Islam, *al-Sunnah* mesti dijadikan sebagai rujukan di samping *al-Qur'ān* terutamanya berkenaan hukum-hukum yang melibatkan cabang-cabang ibadat. Begitu juga mengenai hukum-hukum yang berkaitan dengan aspek dakwah, pembinaan masyarakat, pemerintahan, pelaksanaan undang-undang dan hubungan antarabangsa.

¹³⁶ Al-Shawkānī (t.t), *op. cit.*, m.s. 54 dan Muhammad Ḥusayn al-Dhahabī (Dr.) (t.t), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 55.

¹³⁷ 'Abd al-Ghanī 'Abd al-Khāliq (Dr.) (1995), *op. cit.*, m.s. 245 dan seterusnya.

¹³⁸ Al-Shawkānī (t.t), *op. cit.*, m.s. 54.

1.2.3. Ijtihad

Walalupun nas-nas hukum yang terdapat di dalam *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* adalah mencakupi seluruh bidang hidup manusia, namun hukum-hukum yang terdapat di dalam kedua sumber di atas boleh diketahui dengan dua cara iaitu secara langsung dan dengan cara berijtihad. Dalam mengenal pasti sesuatu hukum *ijtihādiyyah*, setiap mujtahid sentiasa terikat dengan kedua-dua sumber di atas selagi nas-nas hukum yang jelas mengenai persoalan yang dikaji wujud di dalamnya. Sekiranya nas-nas *tafsīliyyah* tidak wujud, seseorang mujtahid masih lagi terikat untuk mencari prinsip dan objektif syariah untuk dijadikan asas kepada kesimpulan hukum yang bakal *diistinbāṭkan*.¹³⁹ Konsep inilah yang tersirat di dalam konsep ijtihad yang telah ditakrifkan sebagai “Mencurahkan segala keupayaan dalam mengenal pasti hukum syarak yang bersifat amali dengan cara beristinbāṭ” (بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط).¹⁴⁰

Pelaksanaan ijtihad amat diperlukan kerana tidak semua persoalan yang dihadapi oleh umat manusia dinaskan secara terperinci di dalam *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*. Ini kerana nas-nas *tafsīliyyah* hanya diperuntukkan kepada beberapa aspek hukum sahaja

¹³⁹ Muḥammad Yūsuf Mūsā (Dr.) (1958), *al-Fiqh al-Islāmī* (cetakan ketiga). Kaherah: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, m.s. 62 dan Mahmood Zuhdi b. Abdul Majid (1992), *op. cit.*, m.s. 8. Ini menunjukkan bahawa seseorang yang dikatakan sebagai mujtahid (*faqīh*) telah menguasai nas-nas hukum dan metodologi ijtihad sebelum timbulnya sesuatu persoalan yang perlu diijtihadkan.

¹⁴⁰ Al-Shawkānī (l.l.), *op. cit.*, m.s. 370.

khususnya yang melibatkan persoalan ibadat, sistem kekeluargaan, asas-asas muamalat dan beberapa jenis hukum jenayah. Manakala berkenaan hukum-hukum yang selainnya, *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* sengaja menentukan hukum yang berbentuk prinsip umum supaya ia boleh dilaksanakan oleh setiap generasi umat Islam menurut realiti semasa dan kemaslahatan hidup masing-masing.

Lantaran itu, apabila berlaku sesuatu persoalan yang tidak dinaskan, para mujtahid perlu berijtihad untuk mengenal pasti hukum bagi kes tersebut. Begitu juga apabila sesuatu '*illah*' yang menjadi asas kepada penentuan sesuatu hukum sudah tidak wujud lagi pada sesuatu zaman, maka perlaksanaan ijtihad yang baru perlu dilakukan untuk mengenal pasti hukum-hukum setempat dan semasa berasaskan prinsip "hukum berubah menurut '*illah*'nya, ada atau tiada" (الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما) dan prinsip

"perubahan hukum menurut perubahan *maṣlaḥah*" (¹⁴¹تبدل الأحكام بتبدل المصالح) atau

"perubahan fatwa dan perbezaannya menurut perubahan masa, tempat, suasana, niat dan adat."¹⁴²

¹⁴¹ Muḥammad Muṣṭafā Shalabī (1981). *Ta'īl al- Ahkām*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah. m.s. 307.

¹⁴² (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعواصم). Ibn Qayyim (1993). *op. cit.*, Juzu' 3, m.s. 5.

Berasaskan hakikat inilah syarak telah memberikan mandat kepada *fuqahā'* untuk berijtihad dalam mengenal pasti hukum-hukum syarak yang tidak diperincikan sebagaimana firman Allah:¹⁴³

" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ "

ertinya:

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kepada Rasul dan kepada *Uli al-Amr* dari kalangan kamu”

Istilah *Uli al-Amr* di dalam ayat di atas, walaupun Ibn Qayyim (571H),¹⁴⁴ al-Qurṭubī (671H)¹⁴⁵ dan al-Shawkānī (1250H)¹⁴⁶ menjelaskan bahawa ia boleh diertikan dengan dua maksud iaitu *umarā'* (pemerintah) dan *fuqahā'*, namun penulis lebih bersetuju dengan pendapat al-Jaṣṣās (370H) yang menegaskan bahawa golongan yang dimaksudkan sebagai *Uli al-Amr* ialah *fuqahā'* kerana hanya mereka sahaja yang berkemampuan untuk berijtihad sebagaimana yang tersirat di dalam frasa akhir ayat

¹⁴³ Al-Qur'ān, sūrah al-Nisā' (4): 59.

¹⁴⁴ Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 19.

¹⁴⁵ Al-Qurṭubī (1996), *op. cit.*, jilid 3, m.s. 167-169.

¹⁴⁶ Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī (1988), *al-Qawṣ al-Mufīd fī Adillat al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khisht, Kaḥerah: Maktabah al-Qur'ān, m.s. 42.

yang sama iaitu: (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول).¹⁴⁷ Pengertian ini turut tersirat

di dalam firman Allah yang berikut:¹⁴⁸

"وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى
الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم"

ertinya:

"Dan apabila datang kepada mereka sesuatu berita mengenai keamanan atau kecemasan, mereka terus menghebahkannya. Padahal kalau mereka kembalikan sahaja hal itu kepada Rasulullah dan kepada *Uli al-Amr* di antara mereka, tentulah hal itu dapat diketahui oleh orang-orang yang layak mengambil keputusan mengenainya di antara mereka...".

Dalam berijtihad, seseorang mujtahid berkemungkinan melakukan kesilapan.

Bagaimanapun, mereka tetap diberikan ganjaran sebagaimana yang disabdakan oleh

Rasulullah.¹⁴⁹

"إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم
أخطأ فله أجر واحد"

ertinya:

"Apabila seseorang hakim berijtihad dalam menentukan sesuatu hukum lalu ijtihadnya itu tepat beliau akan memperolehi dua pahala dan jika tersilap, beliau akan memperolehi satu pahala".

¹⁴⁷ Al-Jaṣṣāṣ (1985), *op. cit.*, juzu' 3, m.s. 177-178.

¹⁴⁸ Al-Qur'ān, sūrah al-Nisā' (4): 83.

¹⁴⁹ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawī (1997), *op. cit.*, juzu' 12, m.s. 240.

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa selain daripada hukum-hukum yang ditentukan melalui *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*, sesuatu hukum yang diijtihadkan oleh *fuqahā'* berpandukan nas-nas *tafsīliyyah*, prinsip-prinsip umum dan objektif syariah juga adalah termasuk di dalam kategori hukum syarak.

1.3. INSTITUSI HUKUM

Ijtihad boleh dilakukan oleh sesiapa sahaja yang memenuhi syarat-syaratnya. Bagaimanapun, *fuqahā'* membahagikan institusi hukum kepada tiga kategori iaitu institusi fatwa, *qaḍā'* dan *imāmah*. Ketiga-tiga institusi inilah yang telah memainkan peranan penting dalam pembinaan dan pelaksanaan syariah dan hukum Islam. Di bawah ini ialah huraian berkenaan pengenalan dan perbezaan di antara hukum-hukum yang bersumber daripada ketiga-tiga institusi di atas.

1.3.1. Institusi Fatwa

Menurut al-Zamakhsharī (538H), perkataan *fatwā* (فتوى) adalah berasal daripada pecahan perkataan *fatā* (فتى) yang bermaksud “pemuda” yang digunakan dalam bentuk *isti'ārah* (maksud pinjaman).¹⁵⁰ Menurut pengertian bahasa, perkataan *fatwā* telah

¹⁵⁰ Dipetik daripada: Yūsuf al-Qarāḍawī (Dr.) (1992), *al-Fatwā Bayn al-Indībāt wa al-Fasayyūh* (cetakan ketiga). Kaherah: Dār al-Ṣaḥwah, m.s. 11.

diertikan sebagai sesuatu hukum yang difatwakan oleh seseorang *faqīh* (mujtahid)¹⁵¹ atau jawaban terhadap 'sesuatu perkara yang berlaku.¹⁵² Menurut pengertian istilah, al-Qaraḍāwī mentakrifkan "fatwa" sebagai:¹⁵³

"بيان الحكم الشرعى فى قضية من القضايا جوابا عن سؤال سائل"

ertinya:

"Menerangkan hukum syarak berkenaan sesuatu persoalan sebagai jawaban kepada sesuatu pertanyaan".

Bagaimanapun, *al-Qur'ān* sendiri tidak pernah menggunakan perkataan *fatwā*, di mana *al-Qur'ān* hanya menggunakan pecahan perkataan (أفنى فنى افتاء) yang bermaksud memberikan penjelasan dan jawaban (الإبانة والإجابة) sebagaimana yang terdapat di dalam firman Allah (يا أيها الملأ أفتون فى رؤىاى إن كنتم للرؤىا تعبرون)¹⁵⁴ yang bererti: "Wahai ketua-ketua kaum! Terangkanlah kepadaku tentang mimpiku ini kalau kamu orang-orang yang pandai menta'birkan mimpi".

¹⁵¹ Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūz Ābādī (1997), *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, juzu' 4, m.s. 373 dan Aḥmad Muḥammad Malījī (Dr.) (1984), *al-Niḡām al-Qaḍā' al-Islāmī*, Al-Manṣūrah: Maktabah Wahbah, m.s. 59.

¹⁵² Al-Qaraḍāwī, (1992), *op. cit.*, m.s. 11.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Al-Qur'an, surah 'Yusuf' (12): 43. Di antara pecahan perkataan (أفنى فنى) yang turut digunakan ialah perkataan (استفتواك) sebagaimana yang terdapat di dalam surah al-Nisa' (4): 176.

Berkenaan perkataan *iftā'* (إفتاء) yang mempunyai hubungan dengan istilah *fatwā*

pula, Ibn Rushd mentakrifkannya sebagai:¹⁵⁵

"إظهار الأحكام الشرعية بالانتزاع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس"

ertinya:

"Mengeluarkan hukum-hukum syarak dengan cara mengambilnya daripada *al-Qur'ān*, *al-Sunnah*, ijmak dan *qiyās*"

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa seseorang yang dilantik sebagai mufti sewajarnya hendaklah mempunyai ilmu pengetahuan agama yang mendalam dan berkemampuan untuk berijtihad. Ini kerana tugas utama mereka ialah memberikan jawapan terhadap pelbagai persoalan hukum yang bersifat semasa dengan cara mengistinbātkannya daripada *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*.

1.3.2. Institusi *Qadā'*

Hukuman yang diputuskan oleh seseorang kadi (hakim) melalui institusi kehakiman dinamakan sebagai *qadā'*. Menurut al-Rāghib al-Aṣfahānī (503H), perkataan *qadā'* adalah bererti memutuskan sesuatu perkara sama ada melalui perbuatan ataupun perkataan. Dengan kata lain, *qadā'* bererti "kata-kata yang putus" atau pun "tindakan

¹⁵⁵ Dipetik daripada: Ahmad 'Alī Tālib Rayyān (Dr.) (1995), *Ḍawābiṭ al-Ijtihād wa al-Fatwā*. Al-Mansūrah: Dār al-Walā', m.s. 71.

yang muktamad”.¹⁵⁶ Berasaskan maksud inilah seseorang yang bertanggungjawab dalam

memutuskan sesuatu hukuman dan menguatkuasakannya dinamakan sebagai kadi.¹⁵⁷

Manakala menurut pengertian istilah pula *qaḍā'* telah ditakrifkan sebagai:¹⁵⁸

"فصل الخصومات بإظهار حكم الشارع فيها على سبيل الإلزام"

ertinya:

“Memutuskan apa sahaja pertikaian dengan cara mengeluarkan hukum syarak, di mana keputusan tersebut adalah bersifat mengikat (berkuatkuasa).”

Berdasarkan pengertian di atas, sesuatu hukuman yang dikeluarkan itu hanya dinamakan sebagai *qaḍā'* apabila ia memenuhi tiga syarat. Pertama, sesuatu pertikaian

¹⁵⁶ Al-Rāghib al-Aṣḥāhī (1997), *op. cit.*, m.s. 453. Manakala al-Qurṭubī (671H) pula menjelaskan bahawa perkataan (قضى بقضى) mempunyai beberapa maksud iaitu menentukan (al-An'ām (6): 2); memerintahkan (al-Isrā' (17): 23); menghendaki (al-Baqarah (2): 117); selesai menyempurnakan (sūrah al-Jumu'ah (62): 10; al-Baqarah (2): 200 dan Yūsuf (12): 41) dan *memutuskan hukuman* (sūrah Tāhā (20): 72) sebagaimana yang dipetik oleh Ahmad ibn Muḥammad Malījī (Dr.) (1984), *op. cit.*, m.s. 16-17. Lihat juga: Hāmid Muḥammad Abū Ṭālib (Dr.) (1982) *al-Tanẓīm al-Qaḍā'i al-Islāmī*. Kaherah: Matba'ah al-Sa'ādah, m.s. 11.

¹⁵⁷ Hāmid Muḥammad Abū Ṭālib (Dr.) (1982), *ibid.*, m.s. 11. Lihat keterangan lanjut mengenai cara penguatkuasaan hukum oleh seseorang kadi di dalam: 'Abd al-Karīm Zaydān (Dr.) (1997), *Niẓām al-Qaḍā' fī al-Shari'ah al-Islāmiyyah* (cetakan ketiga). Beirut: Mu'assasah al-Risālah, m.s. 241-242.

¹⁵⁸ Muḥammad Na'im Yāsīn (Prof. Dr.) (1999), *Naẓariyyah al-Da'wā Bayn al-Shari'ah al-Islāmiyyah wa Qānūn al-Murāfa'āt al-Madaniyyah wa al-Tijāriyyah*. Oman: Dār al-Nafā'is, m.s. 21. Lihat juga: Hāmid Muḥammad Abū Ṭālib (Dr.) (1982), *op. cit.*, m.s. 13. Sebenarnya istilah *qaḍā'* yang digunakan oleh fuqaha' adalah sama dengan istilah *qaḍā'* yang digunakan oleh ulama Usuluddin ketika mereka membicarakan tentang konsep dan falsafah yang terkandung di sebalik rukun iman yang keenam. Berdasarkan penjelasan di atas, ketika membahaskan tentang konsep *al-qaḍā'* (menurut ilmu akidah) ialah setiap tindakan atau perkataan (perintah) yang bersifat teliti, putus, muktamad dan tidak menerima penukaran atau pun pindaan. Sila lihat: Ja'far al-Subḥānī (1984), *al-Qaḍā' wa al-Qadar fī al-'Ilm wa al-Falsafah al-Islāmiyyah*, terjemahan: Muḥammad Hādī al-Yūsufī al-Gharwī (cetakan kedua). Beirut: Dār al-Adwā', m.s. 42.

itu hendaklah diangkat kepada kadi melalui saluran mahkamah. Ini kerana konsep *qaḍā'* itu sendiri memerlukan berlakunya pendakwaan dan pertikaian di hadapan kadi. Lantaran itu seseorang kadi tidak berhak untuk bertindak secara sukarela dalam memutuskan sesuatu persoalan yang dipertikaikan sekiranya ia tidak diangkat kepadanya melalui proses pendakwaan. Kedua, sesuatu hukum yang dikeluarkan itu hanya dianggap sebagai *qaḍā'* apabila ia diputuskan berdasarkan hukum syarak yang diistintikan daripada *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* sebagaimana yang terkandung di dalam hadis Mu'adh. Ketiga, keputusan yang dibuat itu adalah berbentuk *ilzām* (berkuatkuasa). Dengan itu *qaḍā'* adalah berbeza dengan fatwa kerana sesuatu fatwa adalah tidak bersifat mengikat.¹⁵⁹

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa seseorang yang dilantik sebagai mufti dan kadi (hakim mahkamah) adalah terlibat secara langsung dengan hukum-hukum Islam dan pelaksanaan ijtihad. Aspek persamaan di antara fatwa dan *qaḍā'* ialah keduanya merupakan pemberitahuan tentang hukum Allah yang wajib dipatuhi.¹⁶⁰

¹⁵⁹ *Ibid.* Lihat juga: Ahmad Muhammad Malījī (Dr.) (1984), *op. cit.*, m.s. 19. Penjelasan di atas menunjukkan bahawa *qaḍā'* tidaklah berlaku melainkan dari pihak yang mempunyai kuasa. Lantaran itulah semua pecahan kepada perkataan *qaḍā'* yang digunakan melalui ayat-ayat *al-Qur'ān* menurut pengertian ini disandarkan kepada Allah s.w.t kecuali pada dua tempat sahaja iaitu di dalam ayat 72 dari sūrah Tāhā dengan menggunakan *fi 'l-amr*, di mana ia disandarkan kepada Fir'aun untuk tujuan *tahaddī* (membuat cabaran) dan yang keduanya ialah di dalam ayat 20 dari sūrah Ghāfir yang didatangkan dalam bentuk *nafī*. Sila lihat: 'Abd al-Karīm al-Khatīb (1961), *al-Qaḍā' wa al-Qadar*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, m.s. 175.

¹⁶⁰ Ahmad Muhammad Malījī (Dr.) (1984), *op. cit.*, m.s. 60.

Lantaran itu, al-Suyūṭī (911H) menjelaskan bahawa seseorang mufti dan kadi yang ingin dilantik (pada asalnya) adalah disyaratkan mempunyai kemampuan untuk berjihad.¹⁶¹

Cuma apa yang berbeza ialah hukum yang dikeluarkan di atas nama *qaḍā'* adalah bersifat mengikat dan berkuatkuasa sedang hukum-hukum yang dikeluarkan di atas nama fatwa pula adalah tidak mengikat. Aspek perbezaan yang lain sebagaimana yang diperjelaskan oleh al-Qarāfī (684H) ialah sesuatu fatwa yang dikeluarkan oleh seseorang mujtahid adalah berdasarkan kepada dalil-dalil hukum yang tertentu manakala sesuatu *qaḍā'* yang diputuskan oleh seseorang kadi pula adalah berpandukan hujah-hujah yang tertentu seperti keterangan, *iqrār* dan lain-lain.¹⁶² Menurut Ibn Qayyim (751H) pula, penguatkuasaan sesuatu *qaḍā'* adalah terhad kepada pihak yang mendakwa dan didakwa sahaja manakala sesuatu fatwa pula merupakan penentuan hukum untuk masyarakat umum.¹⁶³

¹⁶¹ Menurut al-Suyūṭī lagi jika mufti yang dilantik itu tidak berkemampuan untuk berjihad, maka dalam menjelaskan tentang hukum-hukum syarak, beliau perlu merujuk kepada pendapat dan pandangan para mujtahid yang terdahulu. Sila lihat: 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī (t.t a), *al-Radd 'alā man Akhlada ilā al-Arḍ wa Jahila ann al-Ijtihād fī Kull 'Aṣr Farḍ*, Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, m.s. 90.

¹⁶² *Ibid.*

1.3.3. Institusi *Imāmah*

Institusi *imāmah* yang juga disebut sebagai institusi *khalīfah* merupakan satu jawatan kepimpinan yang tertinggi bagi seluruh umat Islam, di mana individu yang dilantik ke jawatan tersebut dinamakan sebagai khalifah, *amīr al-mu'minīn* atau *imām al-muslimīn*.¹⁶⁴ Para ulama menyimpulkan bahawa seseorang pemimpin negara Islam adalah bertanggungjawab dalam menegakkan *al-dīn* dan memimpin dunia berpandukannya (syariah Islam) (إقامة الدين وسياسة الدنيا به).¹⁶⁵

Berhubung aspek kelayakan untuk memegang jawatan khalifah, *fuqahā'* telah menentukan beberapa syarat. Imām al-Māwardī (450H) contohnya menjelaskan bahawa seseorang yang dilantik sebagai khalifah mestilah memiliki tujuh syarat, di mana salah satu daripadanya ialah individu tersebut mestilah berkemampuan untuk berijtihad.¹⁶⁶ Berhubung syarat tersebut, al-Qurtubī (671H) menjelaskan bahawa semua *fuqahā'* telah berijmak mengatakan bahawa seseorang yang dilantik sebagai khalifah hendaklah terdiri

¹⁶³ Dipetik daripada: Muhammad Na'im Yāsīn (Prof. Dr.) (1999), *op. cit.*, m.s. 32.

¹⁶⁴ Ghālīb 'Abd al-Kāfī al-Qurashī (1990), *Awwalyiyyāt al-Fārūq al-Siyāsiyyah*. Al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', m.s. 71-74.

¹⁶⁵ Sebagai contoh, sila lihat: Aḥmad ibn Muḥammad al-Māwardī (t.t.), *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 7 dan 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad Ibn Khaldūn (t.t.), *al-Muqaddimah*, Jilid 2 (cetakan ketiga). Kaherah: Dār al-Nahḍah, m.s. 578.

¹⁶⁶ Al-Māwardī (t.t.), *op. cit.*, m.s. 6.

dari kalangan mereka yang layak untuk menjadi kadi dan berkemampuan untuk berjihad sehingga beliau tidak lagi berhajat kepada orang lain untuk meminta fatwa.¹⁶⁷

Ini kerana konsep *khilāfah* itu sendiri menunjukkan bahawa peranan khalifah adalah lebih besar berbanding dengan peranan mufti dan kadi. Berhubung perkara di atas, al-Qarāfī (684H) menjelaskan:¹⁶⁸

"إن للإمام أن يقضى وأن يفقّ، وله أن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء كجمع الجيوش وإنشاء الحروب وحوز الأموال وصرفها في مصارفها وتولية الولاية وقتل الطغاة وهى أمور كثيرة تختص به لا يشاركه فيها القاضى ولا المفتى . فكل إمام قاض ومفتى . والمفتى والقاضى لا يصدق عليهما الإمامة الكبرى "

ertinya:

"Sesungguhnya seseorang Imām (pemimpin negara Islam yang bertaraf mujtahid) adalah mempunyai hak untuk menentukan *qaḍā'* (memutuskan kes di mahkamah) dan mengeluarkan fatwa. Imām juga berhak melakukan perkara yang selain daripada fatwa dan *qaḍā'* seperti mengumpulkan angkatan tentera, mengisytiharkan perang, memungut harta (seperti zakat dan cukai) dan memperuntukannya ke bahagian-bahagian yang tertentu, melantik ketua-ketua masyarakat dan memerangi golongan *bughāh* iaitu urusan-urusan yang dikhususkan kepada khalifah yang tidak dikongsi bersama oleh seseorang kadi dan mufti. Tegasnya, setiap khalifah adalah seorang kadi dan mufti sedang mufti dan kadi pula adalah tidak setaraf dengan khalifah".

¹⁶⁷ Al-Qurṭubī (1996), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 186.

¹⁶⁸ Ahmad ibn Idrīs al-Qarāfī (1989), *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarruṭ al-Qāḍī wa al-Imām*, ed. Abū Bakr 'Abd al-Rāziq, Kaheerah: Maktabah al-Thaqafī li al-Nashr wa al-Tawzī', m.s. 27.

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa khalifah mempunyai tanggungjawab dan bidangkuasa yang lebih luas berbanding dengan kadi dan mufti, di mana khalifah mempunyai hak untuk membicarakan sesuatu kes mahkamah dan mengeluarkan fatwa sebaliknya seseorang kadi dan mufti tidak berhak untuk melakukan sesuatu tugas yang dikhususkan kepada khalifah.

Bagaimanapun, sekiranya seseorang pemerintah negara menghadapi kesamaran untuk berijtihad dalam sesuatu masalah sebagaimana yang berlaku pada zaman *al-khulafā' al-rāshidīn*,¹⁶⁹ atau langsung tidak berkemampuan untuk berijtihad sebagaimana yang berlaku pada zaman-zaman yang berikutnya (termasuk zaman ini), maka para mujtahid boleh memberikan pandangan kepada pemerintah berhubung dengan pelbagai persoalan hukum termasuk urusan pemerintahan dan pentadbiran negara berasaskan konsep *siyāsah shar'īyyah*¹⁷⁰ sebagaimana yang dilakukan oleh *al-khulafā' al-rāshidīn* dan beberapa orang khalifah sesudah mereka.

¹⁶⁹ Sebagai contoh, sila lihat muka surat 321-324, 351-353 dan 357 tesis ini.

¹⁷⁰ Menurut 'Abd al-'Āl Ahmad 'Aṭwah, konsep *siyāsah shar'īyyah* ialah: (تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد تعكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير وتبدل بما فيه مصلحة الأمة ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة). Sila lihat: 'Abd al-'Āl Ahmad 'Aṭwah (1995), *al-Madkhal ilā al-Siyāsah al-Shar'īyyah*. Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, m.s. 56.